



# Griechentum und Christentum.

---

Zwölf Hibbertvorlesungen

über

den Einfluss griechischer Ideen und Gebräuche  
auf die christliche Kirche

von

**Edwin Hatch, Dr. theol.,**

sometime Reader in Ecclesiastical History in the University of Oxford.

Deutsch

von

**Erwin Preuschen.**

---

Mit Beilagen von **Adolf Harnack** und dem Übersetzer.

Rechtmäßige Übersetzung.

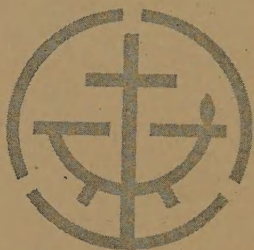


Freiburg i. B. 1892.

Akademische Verlagsbuchhandlung von J. C. B. Mohr.

(Paul Siebeck.)

GERMAN



LIBRARY

Southern California  
SCHOOL OF THEOLOGY  
Claremont, California

Aus der Bibliothek  
von  
Walter Bauer

geboren 1877  
gestorben 1960







8  
8  
315

# Griechentum und Christentum.

---

Zwölf Hibbertvorlesungen

über

den Einfluss griechischer Ideen und Gebräuche  
auf die christliche Kirche

von

**Edwin Hatch, Dr. theol.,**

sometime Reader in Ecclesiastical History in the University of Oxford.

Deutsch

von

**Erwin Preuschen.**

---

Mit Beilagen von **Adolf Harnack** und dem **Übersetzer.**

Rechtmäßige Übersetzung.



**Freiburg i. B. 1892.**

Akademische Verlagsbuchhandlung von **J. C. B. Mohr.**

(Paul Siebeck.)

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

## Vorwort.

---

Die Vorlesungen, die ich hier dem deutschen Publikum in Übersetzung vorlege, sind nicht in dieser Gestalt aus der Hand des Verfassers hervorgegangen. Als HATCH starb, waren die Bogen, die Vorlesung I—VI enthielten, ausgedruckt. Für die beiden nächsten Vorlesungen fanden sich Korrekturbogen mit Notizen von seiner Hand vor, außerdem für einen Teil von Vorlesung IX das Manuskript. Für den Rest der IX., sowie für die X., XI. und XII. Vorlesung war kein Manuskript, auch keine zusammenhängenden Aufzeichnungen vorhanden. Ein paar Notizbücher mit Excerpten, kleineren und größeren Fragmenten, vollständigen und unvollständigen und mehr oder weniger genauen Citaten — das war alles. Aber die Hand, die aus diesem Chaos Ordnung zu schaffen vermocht hätte, war kalt, der Geist, der in das Zusammenhangslose Licht zu bringen und das Unvollständige zu ergänzen verstanden hätte, weilte nicht mehr unter den Lebenden.

Der mühevollen Arbeit, das unvollendet Hinterlassene fortzusetzen, unterzog sich ein Freund des Verstorbenen D. M. A. FAIRBAIRN, Principal of Mansfield College in Oxford, dem helfend Professor D. W. SANDAY und Mr. VERNON BARTLET zur Seite standen. Es gelang ihm, den Schlüssel zum Verständnis der Notizen HATCHS, die dessen einzige Grundlage für die Vorlesungen gebildet hatten, zu finden, und da Berichte über die Vorlesungen selbst vorhanden waren, so war eine Vollendung des Werkes möglich. Herrn FAIRBAIRN gebührt für die Selbstverleugnung, mit der er diese Arbeit ausgeführt hat, der Dank aller, die das behandelte Thema interessiert.

Es war ursprünglich meine Absicht gewesen, in einer Beilage einige Linien, die in den Vorlesungen übergangen oder nur kurz angedeutet worden waren, etwas weiter auszuführen. Die seit der ersten Ausgabe des Buches (1890) erschienene Litteratur, die sich auf die hier behandelten Gegenstände bezieht, würde manche Zusätze nötig gemacht haben. So vor allem das große Werk von GASTON BOISSIER:



Le fin du paganisme (Paris 1891) u. a. Auch sonst wäre aus alter und neuer Litteratur mancherlei nachzutragen gewesen. Namentlich hätten die französischen Arbeiten, die HATCH etwas stiefmütterlich behandelt hat, gute Ausbeute gegeben; ich erinnere an RENAN, *Études sur l'histoire des religions* (1857), *Nouvelles études sur l'histoire des religions* (1884) in manchen Abschnitten, an dessen *Origines* u. v. a. Ich habe darauf verzichtet, weil es mir nicht passend schien, das Werk eines Verstorbenen in dieser Weise fortzusetzen, weil es mir nicht würdig schien, am Werke eines Meisters in dieser Weise meistern zu wollen, weil es mir endlich nicht pietätvoll erschien, Dinge heranzuziehen, die der Verfasser vielleicht mit Absicht und aus guten Gründen beiseite gelassen oder in den Hintergrund geschoben hatte. Vielleicht finde ich Gelegenheit, an anderem Orte darauf zurückzukommen. So habe ich mich darauf beschränkt, das Werk, wie es vorliegt, zu übersetzen und nur da einzugreifen, wo sich offenbare Fehler fanden. Die Citate habe ich, soweit mir das möglich war, sämtlich nachgeprüft und eine Anzahl von Fehlern, Ungenauigkeiten und Inkonssequenzen stillschweigend verbessert. Freilich ist mir nicht alles zugänglich gewesen. An verschiedenen Stellen (s. p. 162 n. 1 und p. 278 n. 4) ist auf eine englische Übersetzung des Clemens von Alexandrien und Tertullian Bezug genommen, deren ich nicht habhaft werden konnte. In beiden Fällen mußte ich die Citate streichen, da sie für einen deutschen Leser doch keinen Wert gehabt haben würden. Ebenso ist es mir mit verschiedenen anderen englischen Schriften gegangen. Einen großen Teil der Korrekturen mußte ich in Gießen lesen. Die dortige Universitätsbibliothek enthält leider einen Teil der citierten Schriften und benutzten Ausgaben nicht. So habe ich mich z. B. für die Citate aus der Benediktiner-Ausgabe der Werke des Athanasius auf den Abdruck bei MIGNÉ verlassen müssen, weil die Originalausgabe dort fehlt. Einige Citate, die nicht trafen, die ich aber nicht habe verifizieren können, habe ich in Klammern gesetzt.

Die Citate bei den drei letzten Vorlesungen würde ich gerne etwas anders gestaltet haben. Namentlich hätte ich es für richtiger gehalten, aus den primären Quellen zu schöpfen, statt sekundäre, wie H. SCHMIDTS *Dogmen-Geschichte* oder WEINGARTENS *Zeittafeln*, anzuführen. Weitere Belegstellen für die Ausführungen, als sich in diesen Handbüchern finden, zu beschaffen, wäre keine allzuschwere Aufgabe gewesen. Ich habe aus den oben angegebenen Gründen auch darauf verzichtet. Denn wenn ich einmal angefangen hätte, hier zu ändern, wo hätte ich die Grenze ziehen sollen? Eine Änderung würde die andere bedingt haben, und schließlic hätte ich mit dem, was mir

vorlag, ziemlich frei verfahren müssen, und wäre dabei noch Gefahr gelaufen, die Einheitlichkeit zu zerstören.

Die zahlreichen eingestreuten, mehr oder minder umfangreichen Übersetzungen habe ich mit dem Grundtext in Einklang zu setzen mich bemüht. Auch hier fehlte es nicht an Schwierigkeiten. Ich habe bei der Übersetzung, der ich stets das Original zu Grunde gelegt habe, die Übersetzung, die HATCH gegeben hatte, verglichen und gesucht, die Nüancen, die er in dem Texte gelesen und denen er in seiner Übersetzung Ausdruck verliehen hat, zu bewahren. Von diesem Verfahren habe ich nur bei dem Cento aus Epiktet (s. u. S. 113 ff.) und aus Origenes (s. u. S. 173 ff.) Abstand genommen. Denn hier hat HATCH nur teilweise wörtlich übersetzt, in den meisten Fällen nur ein Resumé über die Gedankengänge gegeben. Soweit es möglich war, habe ich auch hier die Ausdrücke des Originalen bewahrt.

Der Übersetzung ein Register mitzugeben, wie die englische Ausgabe eines besitzt, habe ich mich nicht entschließen können. Solche Bücher sind nicht dazu da, als Nachschlagewerke für Einzelheiten zu dienen. Sie verfehlen ihren Zweck, wenn sie nicht im Zusammenhange gelesen und aus der ihnen zu Grunde liegenden Gesamtanschauung begriffen werden. Um aber doch das Auffinden von Einzelheiten zu ermöglichen, habe ich ein genaues Inhaltsverzeichnis zugefügt.

Schließlich liegt es mir ob, denen, die sich um das Zustandekommen und die Ausführung dieser Übersetzung verdient gemacht haben, meinen Dank auszusprechen. Zunächst den Trustees des Hibbert-trust, die auf das Übersetzungsrecht für Deutschland gütigst verzichtet haben. Sodann vor allem Herrn Professor D. A. HARNACK in Berlin, der als ein persönlicher Freund des verstorbenen Verfassers besser als ich imstande war, über dessen Charakter und Bedeutung zu sprechen. Auf meine Bitte hat er sich auf das liebenswürdigste bereit erklärt, ein Nachwort zu meiner Übersetzung zu schreiben. Auch bei einem Teile der Korrektur hat er mich freundlichst unterstützt. Endlich Herrn Professor D. W. SANDAY in Oxford, der mir für die biographische Skizze, die, wie ich hoffe, den Verehrern HATCHES in Deutschland willkommen sein wird, wertvolle Winke gegeben hat. Allen diesen Herren sage ich meinen besten Dank für ihre Unterstützung.

Berlin, im September 1892.

Erwin Preuschen,  
Lic. theol.





## D. Edwin Hatch.

Alle Tag' und alle Nächte  
Rühm' ich so des Menschen Los;  
Denkt er ewig sich ins Rechte,  
Ist er ewig schön und groß.

Goethe.

Die Theologie und besonders die Kirchengeschichte hat in keinem der letzten Jahre so schwere und so zahlreiche Verluste erlitten, als im Winter 1889—1890. In Deutschland starb, um die bekanntesten Namen zu nennen, KARL VON HASE, der Nestor der evangelischen Kirchenhistoriker, dem die Anmut des Stiles bis zuletzt treu blieb, ob er nun Einzelbilder aus der Kirchengeschichte entwarf, oder in festen Zügen und mit schlagender Prägnanz den ganzen Geschichtsverlauf in kompendiarischer Darstellung umriss, oder ob er in epischer Breite uns das Bild vergangener Zeiten entrollte „auf der Grundlage akademischer Vorlesungen“. In München beschloß der greise katholische Kirchenhistoriker J. J. J. VON DÖLLINGER sein wechselreiches Leben, den vielverschlungene Pfade fast in alle Zeiträume der kirchlichen Vergangenheit geführt haben und dem fast jede Periode wertvolle Beiträge verdankt; ein Mann, vor dessen Gelehrsamkeit auch die ihr Haupt neigen sollten, die seinen Charakter glauben verunglimpfen zu müssen.

Aber nicht nur in die Reihen der deutschen Gelehrten ist der Tod mit unerbittlichem Griff hineingefahren: auch England hat um große Tote zu klagen gehabt. Zwei Männer vor allem sind dort von heißem Tagewerk abgerufen worden, deren Namen nicht nur im engeren Kreise des Vaterlandes gekannt und genannt waren, die beide dem Ruhmeskranz englischer Gelehrsamkeit und Tüchtigkeit, den ältere Generationen geflochten, neue Blätter angeheftet haben. Der eine J. B. LIGHTFOOT, dessen Kommentare zu den Clemens- und Ignatius-Briefen für die patristischen Untersuchungen ebenso unentbehrlich sind, wie seine Kommentare zu einzelnen Paulinen für die neutestamentliche Wissenschaft förderlich und nützlich; der andere EDWIN HATCH.

HATCH ist geboren am 4. September 1835 zu Derby. In seinem neunten Jahre (1844) kam er in Birmingham, wohin seine Eltern unterdes übergesiedelt waren, auf die King-Edwards-School, deren Leitung damals in den Händen von PRINCE LEE lag und der u. a. auch J. B. LIGHTFOOT und B. F. WESTCOTT ihre Ausbildung zu verdanken haben. Bis zum Jahre 1853 gehörte HATCH dieser Schule an. In diesem Jahre bezog er die Universität Oxford, nachdem er 1852 bei Gelegenheit des dreihundertjährigen Jubiläums der Schule mit einem Essay *The social condition of England in the times of Edward VI* einen Preis gewonnen hatte. An das Ende seiner Schulzeit fällt sein Anschluß an die Hochkirche, zu dem ihn der Einfluß seines Freundes J. C. MILLER bewog. Seine Eltern waren Nonkonformisten gewesen.

In Oxford sammelte sich rasch ein Kreis junger Männer, die gemeinsame Schulerinnerungen zusammenführten und eng zusammenschlossen. HATCH, DIXON, FAULKNER waren darunter, zu ihnen trat noch WILLIAM MORRIS, später auch SWINBURNE.

In die Oxfordter Studienjahre fallen die ersten litterarischen Versuche, mit denen HATCH vor die Öffentlichkeit trat. Er war Mitarbeiter an einer Reihe von periodischen Zeitschriften, denen er Aufsätze über philosophische, litterar-historische und historische Gegenstände lieferte. So entstand eine Anzahl von Skizzen und Essays über DANTE, KING ARTHUR, THE NEOPLATONISTS, ARABIAN PHILOSOPHY, HEGEL, GRANT, THE ROMANCES OF CHIVALRY u. a., die in verschiedenen Zeitschriften (*The Church Quarterly Review*, *The London Quarterly Review*, *The London Illustrated News*, *Bentley's Miscellany*, *The Examiner*, *The Record*) zerstreut sind. Ja, eine Zeitlang trug er sich mit dem Gedanken, selbst eine neue Zeitung zu gründen. Er legte den Plan dem bekannten Londoner Verleger MACMILLAN vor, der geneigt war, den Gedanken aufzunehmen und zur Ausführung zu bringen. Allein es traten Hindernisse ein, die sich der Ausführung in den Weg stellten, und so zerschlug sich die Sache. 1857 bestand HATCH die Prüfung (*second class in classics*)<sup>1)</sup> und im Jahre darauf (1858) gewann er mit einer Abhandlung *The Lawfulness of war* den ELLERTON-prize. Nach einer kurzen Zwischenzeit, die durch die *Mastership at Cowbridge* ausgefüllt wurde, erhielt er die Ordination.

---

<sup>1)</sup> Auf die englischen, von unseren deutschen erheblich abweichenden Universitäts- und Prüfungsverhältnisse, deren Kenntnis zum Verständnis dieser Ausdrücke erforderlich ist, kann ich hier nicht näher eingehen. Vgl. W. WIESE, Deutsche Briefe über engl. Erziehung I. II. Voret, D. Unterrichtswesen Englands und Schottlands. 2 Bde.

Einen bedeutungsvollen Einschnitt in seinem Leben bildete das Jahr 1859. HATCH erhielt einen Ruf nach Amerika. Es wurde ihm eine Professur für klassische Sprachen und Philosophie an dem Trinity College in Toronto angeboten. Er folgte diesem Rufe und verließ die Heimat. Sein neues Amt versetzte ihn in die Notwendigkeit, die klassische Litteratur und vor allem auch die Schriften der griechischen Philosophen genau zu studieren. Wenn HATCH in späteren Arbeiten gezeigt hat, daß er dieses Gebiet in bewunderungswürdiger Weise beherrschte, so läßt sich diese vertraute Bekanntschaft wohl auf die Zeit seiner Philosophie-Professur zurückführen. Wenn er gerade die späteren Philosophen, die vielvernachlässigten Stoiker, Rhetoren und Sophisten der Kaiserzeit in den Kreis seiner Studien zog, ohne darum doch Plato und Aristoteles beiseite zu lassen, so bewies er damit, daß er wohl wußte, an welchem Punkte der Theologie einzusetzen hat. Seine Hibbert-Lectures zeigen, daß er sich nicht vergeblich in den Gedankengängen dieser Epigonen heimisch gemacht hatte. In Toronto blieb er bis 1862, dann folgte er einem Rufe nach Quebec, dessen Hochschule ihn zum Rektor beehrte. Noch fünf Jahre bekleidete er diese Stelle, dann kehrte er in sein Vaterland zurück.

Er erhielt 1867 das Amt eines *Vice-principal of Mary-Hall* in Oxford, daneben noch die wenig einträgliche *Grinfield-Lectorship on the LXX*. An und für sich ist es eine wenig dankbare Aufgabe, über die LXX Vorlesungen zu halten, um so weniger dankbar, wenn sich ihr ein Kirchenhistoriker unterziehen muß. Aber HATCH hat es verstanden, auch hier die Ziele höher zu stecken, als es das Durchschnittsmaß zu thun pflegt, und er hat so seinem Stoffe ungeahnte Schätze abzugewinnen vermocht. An Gegnern fehlte es ihm in dieser ersten Zeit so wenig, wie später. Die Richtung, die er in seinen Studien und Untersuchungen vertrat, wurde noch vielfach als etwas ganz Neues und ganz Ungeheuerliches empfunden: es schien ein Frevel am Glauben und an der Religion, dem Ursprunge des Dogmas mit den Mitteln historischer Kritik nachgehen zu wollen, die einzelnen Vorstellungskreise und die altehrwürdigen Institutionen der Kirche zu zergliedern, das spätere an dem früheren zu messen und die Gründe für die dabei zu Tage tretenden Änderungen, Umbildungen und Umwandlungen aufzusuchen. Am Schlusse der *Hibbert-Lectures* kommt HATCH auf diese Bedenken zu sprechen (s. u. S. 261), und er weist mit Recht darauf hin, daß noch vor einer Reihe von Jahren die Bibelkritik in derselben Verdammnis gewesen sei, wie jetzt das Studium der Dogmengeschichte, das sich, ohne sich durch Traditionen, und seien sie noch so alt, den Blick trüben und die Arme binden zu lassen, allein die Thatsachen prüfe und so die Wahrheit suche.

Allmählich stellten sich auch Erfolge und Anerkennung ein. Die Universität Edinburgh ernannte ihn 1883 zum Dr. theol., 1884 wurde er *Reader in Ecclesiastical History*, wodurch er die Möglichkeit erhielt, sich nun auf seinem eigentlichen Felde zu bewegen. In dieser Zeit ist HATCH litterarisch sehr thätig gewesen. War ihm eine Wirksamkeit auf weitere Kreise durch das Wort verschlossen, so konnte er doch zur Feder greifen und so den Anschauungen Bahn brechen, für die zu kämpfen und Schüler zu erwerben er zur Aufgabe seines Lebens gemacht hatte. Auch unter den Studenten hob sich sein Einfluß nur langsam. Es wird uns erzählt, daß er in seiner letzten Vorlesung einen Kreis von zwanzig Studenten um sich versammelt gehabt habe. Aber immerhin war das doch ein Erfolg, daß er eine Anzahl von Schülern sich fesselte, die er für seine Arbeit und Methode schulen konnte. Er durfte es darum auch wagen, im Vereine mit ihnen Hand an ein so großes und schwieriges Werk, wie die Konkordanz zur LXX, zu legen.

Auch in weiteren Kreisen begann man in England auf den Mann aufmerksam zu werden, nachdem ihn — so schien es eine Zeitlang — nur das Ausland recht gewürdigt hatte. Im Jahre 1880 wurden ihm die *Bampton-Lectures* übertragen: eine der zahlreichen englischen Stiftungen, aus denen sowohl das Publikum, wie die Gelehrten hohen Nutzen ziehen, diese, weil sie durch eine hohe Honorierung in den Stand gesetzt werden, sich ohne Sorge bestimmten Studien hinzugeben, jenes, weil ihm von den Besten das Beste geboten wird. 1888 hielt er den Kursus der *Hibbert-Lectures*. Es war das letztemal, daß HATCH vor ein größeres Publikum trat. Langsam und spät reiften die Früchte, zu denen er in angestrenzter Arbeit den Samen gelegt hatte — aber er sollte sie nicht mehr pflücken. Die aufreibende Thätigkeit, in der er sich mit rastlosem Eifer nicht nur den wissenschaftlichen Studien, sondern auch allen praktischen und öffentlichen Interessen widmete, und nicht nur solchen, die die Universität betrafen, die Beschwerden, die ihm sein wechselnder Aufenthalt in Oxford und Purleigh bereiteten, wo er seit 1883 eine Rektorstelle bekleidete, Sorgen mancherlei Art zehrten an seiner Gesundheit. Eine Herzkrankheit befahl ihn, dazu trat noch eine Lungenentzündung, und beider Ansturm waren seine Kräfte nicht mehr gewachsen. Am 11. November 1889 starb er in Oxford. Von der Höhe des Lebens, aus der Fülle seiner Kraft heraus war er, der Fünfundfünfzigjährige, heimgerufen worden, seine fleißige Hand war für immer so mancher halbvollendeten Arbeit entzogen. „Vier Tage später bewegte sich ein Zug von Freunden aus Nah und Fern, von Freunden, die in einer Reihe mit ihm, und solchen, die in den Reihen seiner Gegner ge-



standen hatten, durch den stillen Friedhof von Holywell. Rings umher atmete alles den Frieden, den dieser hohe, weitschauende Geist gefunden hatte, und die lauen Strahlen der Herbstsonne beschienen, wie ein Blick aus Himmelshöhen, den Lauf, der sein Ende im Schauen Gottes gefunden hatte, was er auch in der Menschen Augen gewesen sein mochte.“ (W. SANDAY, im Expositor IV. Ser. 1 (1890) 110 f.)

Die Zeit der litterarischen Produktivität HATCHS begann erst nach seiner Rückkehr in die Heimat. Seinen Aufenthalt in Amerika scheint im wesentlichen ein eifriges Sammeln und ein stilles Vertiefen in die Probleme ausgefüllt zu haben, deren Studium er sich zum Ziele seines Lebens gesetzt hatte. Sein Augenmerk war vornehmlich auf die Institutionen gerichtet, die Entstehung einer Verfassung und die Gründe ihrer Entstehung, ihre Entwicklung und die Frage: warum gerade diese Entwicklung? Aber nicht allein hierauf. Auch die großen dogmengeschichtlichen Probleme, die Frage, wie es von dem Glauben der ersten Christenheit, dem einfachen und schlichten unreflektierten Vertrauen auf Gott, den Vater Jesu Christi, zu dem späteren „Dogma“ gekommen ist, welche Kräfte dabei maßgebend und wirksam waren, und wie sich dieser Umbildungsprozeß vollzogen hat — alle diese Fragen fesselten seine Aufmerksamkeit nicht minder. Aber auch damit ist der Kreis seiner Thätigkeit noch nicht umschrieben. Die Probleme, die man unter dem Namen „Neutestamentliche Theologie“ herkömmlicherweise zusammenzufassen pflegt, zogen ihn ebenso an, wie die philologische Grundlage für solche Arbeiten — eine Grundlage, die unerläßlich ist, wenn nicht die Sicherheit des Urteiles und die Richtigkeit der Resultate not leiden soll — die genaue Erforschung des Sprachgebrauches der griechischen Übersetzungen des Alten Testaments. Arbeiten, die sich über diesen ganzen Kreis von Aufgaben erstrecken, legen davon Zeugnis ab, wie eifrig er sich's angelegen sein liefs, die Wissenschaft zu fördern, wie ernst er bemüht war, überall die richtige Methode zu finden und anzuwenden, unerbittlich gegen alle Konsequenzen, die sich etwa aus der Durchführung für traditionelle und angeblich traditionelle Anschauungen ergeben mochten. Er wußte, daß wir nichts wider die Wahrheit vermögen, und handelte nach dem Worte, das Tertullian einmal ausspricht: *nihil veritas erubescit, nisi solummodo abscondi*.

Zunächst nahmen ihn nach seiner Rückkehr aus Amerika praktische Interessen der Universität vollständig in Anspruch. Auf seine Veranlassung hin wurde die Gründung einer Zeitung für die Vertretung der Universitätsinteressen beschlossen (*The University Gazette*), und HATCH übernahm die Redaktion als erster (1870). Für die

Studenten, die auf die Universität kamen, war *The Student's Handbook* bestimmt, ein praktischer Wegweiser durch die Universität und ihre Einrichtungen, Ordnungen u. s. w.

Als Ertrag seiner Studien über die Verfassungsgeschichte legte HATCH dann eine Reihe von Artikeln vor, die er für den von SMITH und CHEETHAM herausgegebenen *Dictionary of Christian Antiquities* geschrieben hatte. HATCH war als Mitarbeiter an die Stelle des verstorbenen B. SHAW getreten und hatte für den Rest (von O an) die verfassungsgeschichtlichen Artikel übernommen — nicht zum Schaden der Sache und des Werkes. Seine Beiträge sind: *Ordres, holy* (DChrA 2 1469—1497), *Ordinal* (1497—1501), *Ordination* (1501—1521), *Parish* (1554—1561), *Patriarch* (1573—1575), *Patron* (1575—1578), *Presbyteress* (1698), *Presbytery* 2, 3 (1698), *Priest* (1698—1708), *Primate* (1708 f.), *Virgins* (2019—2022), *Widows* (2033—2037). Die Auffassung von der Entstehung der altkirchlichen Verfassung hat HATCH 1880 in den *Bampton-Lectures: The Organisation of the Early Church* vorgetragen (deutsch mit Exkursen von ADOLF HARNACK unter dem Titel: „Die Gesellschaftsverfassung der christlichen Kirche im Altertum“ 1883). Beides, die Artikel und die Vorlesungen, ergänzen sich gegenseitig. Der dritten Vorlesung entspricht der Artikel *Priest*, der fünften und sechsten *Ordres, Ordination*, der achten (z. T.) *Parish*. Die Artikel im DChrB sind darum neben der zusammenfassenden Darstellung nicht zu entbehren, weil sie das Material und die Belegstellen viel reichhaltiger geben, als das bei den Vorlesungen geschieht. Auf die Bedeutung dieser Arbeiten brauche ich nicht weiter einzugehen. Wer die kirchengeschichtliche Litteratur der letzten Jahre verfolgt hat, weiß, wie befruchtend das Werk, namentlich nachdem sich HARNACK seiner angenommen, gewirkt hat. Eine ganze Reihe von Einzeluntersuchungen ist seitdem erschienen (bes. von HARNACK, LOENING, LOOFS), die einzelnes modifiziert, anderes mehr präzisiert oder in eine andere Beleuchtung gerückt, manches abgelehnt haben. Sie alle setzen mit HATCH ein, und sie alle haben dankbar anerkannt, wie viel von seinen scharfsinnigen und gelehrten Arbeiten zu lernen ist. Abgesehen von den Artikeln, deren Ergebnisse in den Vorlesungen wieder verwertet sind, hat in anderen HATCH Fragen angerührt, die einer weiteren Untersuchung wert und dringend bedürftig sind. In seinem Artikel „*Ordinal*“ stellt er zusammen, was bisher von Ordinationsformularen der verschiedenen Kirchen bekannt und gedruckt ist. Er giebt da ein Verzeichnis der bisher bekannten und durch Druck zugänglich gemachten Handschriften, das die Grundlage für weitere Untersuchungen bilden kann. Der Artikel ist nur ein Ausschnitt aus einem größeren Zusammenhange, Studien über die

alten Liturgien, die HATCH ebenfalls betrieb. Ohne Frage muß dies Gebiet endlich auch einmal energisch in Angriff genommen werden. In den Bibliotheken liegt noch unbenutztes und unbekanntes Material genug geborgen; aber schon was gedruckt ist, zeigt, welche Schätze noch zu heben sind, wenn eine kundige Hand sich des Spatens bemächtigt. Die Skizzen über *Parish*, *Patriarch*, *Patron*, *Presbyteress*, *Presbytery*, *Primate* machen keinen Anspruch auf Vollständigkeit. Sie sollen nur zur Orientierung dienen, wie man sie in einem Nachschlagebuch sucht, und erschöpfen die Sache nicht. Wer hier nähere Belehrung wünscht, wird sich an die ausführlicheren Darstellungen in der Geschichte des Kirchenrechtes (LOENING, HINSCHIUS) und andere Werke halten. Eine Fortsetzung dieser Studien über die altkirchliche Verfassung bildet das aus einer Anzahl von Zeitschriften-Aufsätzen erwachsene Buch: *The Growth of the Church Institutions*, das 1887 erschienen ist. (Deutsch ebenfalls von A. HARNACK u. d. T.: „Die Grundlegung der Kirchenverfassung Westeuropas im frühen Mittelalter“ 1888.) HATCH sagt in der Vorrede: „Der Verfasser hat die Ergebnisse seines selbständigen Studiums der Quellschriften zusammengefaßt, die Knappheit, mit welcher einige wichtige Fragen behandelt sind, erklärt sich aus seiner Absicht, diese Darstellung später durch ein ausführlicheres Werk zu ergänzen, mit welchem er bereits seit längerer Zeit beschäftigt ist.“ (S. III der deutsch. Übers.) Diese Aufgabe hatte ihn schon längere Zeit gefesselt, er hatte die Litteratur durchgearbeitet und das Material gesammelt und gesichtet; auf seinen Reisen nach dem Kontinent hatte er die Bibliotheken durchsucht und zahlreiche Handschriften verglichen. Die kirchliche Gesetzgebung hatte er eingehend verfolgt und ihre Zusammenhänge zu ermitteln gesucht. Aber über der Ausführung seines Planes ist er hinweggestorben und seine Vorarbeiten sind nicht so weit geordnet, daß an eine Herausgabe zu denken sein könnte (vgl. SANDAY im Expositor, IV. Ser. 1 [1890] 109).

HATCHS Beiträge zu der neutestamentlichen Einleitung und Theologie sind hauptsächlich in einigen größeren Artikeln niedergelegt, die er für die unter der Leitung von WILLIAM ROBERTSON SMITH erschienene neunte Auflage der *Encyclopaedia Britannica* beigezeichnet hat. Seine größeren Beiträge sind: *Luke*, S. (15 62 f.), *Mark*, S. (15 551 f.), *Pastoral Epistles* (18 348—351), *Paul*, S. (18 415—429), *Peter*, S. (18 693—697)<sup>1)</sup>, *Peter Epistles of* (18 697 f.), *Philippians*,

---

<sup>1)</sup> Der Artikel ist irrtümlicherweise AHA (= A. HARNACK) gezeichnet. Aber wie das dem Bande vorangeheftete Blatt mit dem Verzeichnis der größeren Artikel ausweist, stammt er von HATCH (= EHA).

*Epistle to the* (18 746—748), *Pusey* (20 116—118), *Sacrifice II (The idea of sacrifice in the Christian Church)* (21 138—140). Die Enzyklopädie ist auf einen großen Leserkreis berechnet, wie das in der Natur eines solchen Unternehmens liegt. Eine rein gelehrte Diskussion ist daher ausgeschlossen oder doch auf das geringste Maß beschränkt. So sind einzelne dieser Artikel (*Luke, Mark, Peter* etc.) nur ein Referat über die Ergebnisse der Kritik auf Grund eigener, sehr sorgfältiger Untersuchungen. Sehr beachtenswert ist dagegen der Artikel über Paulus, der mit zu dem besten gehört, was wir darüber überhaupt besitzen. Vieles konnte HATCH hier freilich nur andeuten, auf manchen Beweis mußte er in den engen Grenzen, die ihm gesteckt waren, verzichten; aber auch so ist seine Darstellung überall lehrreich. Sein Abriss der paulinischen Theologie ist ein Muster dafür, wie man biblisch-theologische Fragen mit Erfolg anfassen und behandeln kann.

Wie schon oben bemerkt worden ist, legte die *Grinfield-Lecture-ship on the LXX* HATCH die Verpflichtung auf, über die LXX Vorlesungen zu halten. Er fand sich mit dieser schwierigen Aufgabe außerordentlich glücklich ab. Er verlor sich bei aller philologischen Akribie nicht im kleinen, in Detailfragen und grammatikalischen Spitzfindigkeiten, sondern richtete den Blick vorwärts auf die großen Zusammenhänge. Er suchte die Sprache der LXX zu verstehen aus ihrer Zeit; er lauschte auf ihren Klang und das, was sie ihm von den Anschauungen der Leute zutrug, die sie einst gesprochen hatten; er hatte nicht ihre Bedeutung für die Textkritik des A. T. im Auge — diese Aufgabe, deren Lösung nicht seine Sache war, überließ er den Alttestamentlern — sondern er suchte zu ermitteln, was sie für das hellenistische Judentum bedeutete. Und von da zogen sich ungesucht die Fäden nach vorwärts. Die Sprache des griechischen Alten Testaments war ja auch die Sprache eines großen Teiles der alten Christenheit. Daher empfand er es als eine wichtige Aufgabe, diesem Zusammenhänge weiter nachzugehen, und er legte selbst Hand an die Ausführung. Gerüstet mit einer genauen Kenntnis der späteren Gräcität war er im stande, zu scheiden zwischen dem, was dem hellenistischen Judentume, so weit es an dieser Übersetzung beteiligt war, von außen zugeflossen ist, und dem, was es als sein eigenes Produkt beanspruchen darf. So entstanden zunächst seine *Essays in the biblical Greek*, die, aus seinen Vorlesungen erwachsen, eine Reihe dieser Fragen behandeln (vgl. die Anzeige des Buches von A. HARNACK in der ThLZ 1890, Nr. 12). Um den Sprachschatz der LXX besser zugänglich zu machen und die notwendige Grundlage für alle derartigen Untersuchungen zu schaffen, entwarf er einen Plan für eine



neue Konkordanz zur LXX, deren Herausgabe die *Clarendon-Press* in Oxford schon seit längerer Zeit beabsichtigte. Sein Plan wurde angenommen und HATCH mit der Ausführung betraut. Die Vorarbeiten waren von ihm und einer Anzahl von Schülern schon um ein gutes Stück gefördert, ein Teil des Manuskriptes bereits vollendet und die ersten Korrekturbogen gedruckt, da steckte der Tod seiner Teilnahme auch an diesem Werk ein Ziel. Der Same, den er gelegt, ist auch hier aufgegangen. 1892 erschien der erste Fascikel (*A—Bωρίθ*) des neuen Werkes: *A Concordance on the LXX ed. by EDWIN HATCH and H. REDPATH*, Oxford 1892 (vgl. dazu E. SCHÜRER in der ThLZ 1892, Nr. 15). Aber die ersten Blüten hat HATCH nicht mehr schauen dürfen.

1888 wurde HATCH zu der ehrenvollen Aufgabe berufen, die *Hibbert-Lectures* zu halten. Die Stiftung bezweckt, durch Vorträge, die in Oxford und London gehalten werden, die Religionswissenschaft zu fördern und den Stand dieser Wissenschaft auch weiteren Kreisen nahe zu bringen. Die Vorlesungen erstrecken sich über das ganze Gebiet der Religionskunde: Indien und Peru kommen so gut zur Sprache, wie keltisches Heidentum und die Reformationsgeschichte. Und die bekanntesten Forscher haben der Reihe nach die Resultate ihrer Untersuchungen vorgelegt. Neben MAX MÜLLER ist ABRAHAM KUENEN, neben ERNEST RENAN OTTO PFLEIDERER getreten. Das Thema, das HATCH zugefallen war, ist sicherlich eines der verwickeltesten. Wer über den Einfluß der griechischen Ideen und Bräuche auf das Christentum reden will, muß über eine außerordentliche Belesenheit in kirchlicher und profaner Litteratur verfügen. Aber damit ist's auch noch nicht gethan. Er muß auch im stande sein, die großen Ideenkomplexe als ein Ganzes zu erfassen und in ihrer Entwicklung zu begreifen und zu verfolgen. Er muß fähig sein, auf Grund einer gesicherten Kenntnis der griechischen Strömungen und der altchristlichen Anschauungen das gegenseitige Abhängigkeits- und Verwandtschaftsverhältnis zu bestimmen. Neben der Treue im Kleinen muß ein gesunder Blick für das Große vorhanden sein. Der Gedanke, den HATCH in diesen Vorlesungen durchgeführt hat, ist zwar nicht neu. Was für die Verfassungsgeschichte schon früher erkannt war, galt es hier auf die Dogmengeschichte zu übertragen. Im großen Zusammenhange hat A. HARNACK in den zwei ersten Bänden seiner Dogmengeschichte den Nachweis geführt, daß die Dogmenbildung, wie sie im dritten und vierten Jahrhundert erfolgt ist, im wesentlichen durch griechisches Denken beeinflusst war. Aber das war nun noch im einzelnen genauer zu belegen, und dieser Aufgabe hat sich HATCH unterzogen. Auf die Bedeutung dieser Vor-



lesungen brauche ich hier nicht weiter einzugehen: ich verweise auf das, was A. HARNACK im Nachwort ausgeführt hat.

Als eine wehmütige Erinnerungsgabe ist nach HATCHS Tode noch ein Band seiner Predigten erschienen: *Memorials of EDWIN HATCH edited by his brother*. London 1890. Ein Bild des Verstorbenen und biographische Notizen, die aus den in verschiedenen Zeitungen und Zeitschriften veröffentlichten Nekrologen zusammengestellt sind, gehen den 25 Predigten voran. Wir sind in Deutschland nicht an akademische Predigten in der Art, wie sie in England gehalten zu werden pflegen, gewöhnt. Darum muten uns manche Themata und ihre Ausführungen etwas fremdartig an. Z. B. XXII: „Das Christentum in seinen Beziehungen zu der modernen Wissenschaft und dem modernen Leben“ (über 1 Joh. 5<sup>4</sup>), oder XXIV: „Die religiösen Strömungen unserer Zeit“ (über Deut. 32<sup>7</sup>). Aber es ist die Frage, ob nicht in unserem Vaterlande den Gebildeten unserer Zeit mehr damit gedient wäre, wenn wir uns auch dazu verstünden, in ihrer Sprache die Probleme zu behandeln, die sie bewegen. Ihre Indifferenz in allem, was Religion heisst, ist doch in vielen Fällen nicht ohne ein Verschulden der Kirche so groß geworden. Dafs es HATCH daneben verstanden hat, auch mit den Schlichten schlicht zu reden, beweisen zwei Predigten, von denen die eine vor Bauern (XI: „Der Gott der Hoffnung“, Röm. 15<sup>13</sup>) und die andere vor Handwerkern (XVI: „Lebenshandel“, Luc. 19<sup>13</sup>) gehalten ist.

Auch für Zeitschriften war HATCH eifrig thätig. Ich mufs darauf verzichten, diese Arbeiten hier aufzuzählen und zu charakterisieren, da nur wenige der Blätter, für die er geschrieben hat, in Deutschland zugänglich sind.

HATCH war ein Mann von universalem Wissen und umfassendem Blicke. Er hat sich seine Aufgaben genau begrenzt und sein Gebiet beschränkt, weil nur so heute der einzelne im stande ist, Förderliches zu leisten. Dafs er aber nicht einseitig nur noch für eine Periode der Geschichte Interesse gehabt hat, zeigen seine Vorlesungen über die Reformation in der karolingischen Zeit. Die Einleitung, die unter dem Titel: *An introductory lecture on the study of Ecclesiastical History* im Druck erschienen ist, liefs den Wunsch gerechtfertigt erscheinen, dafs auch die Vorlesungen selbst dem Publikum dargeboten werden möchten (vgl. HARNACK in der ThLZ 1885, Nr. 20). Der Wunsch ist nicht in Erfüllung gegangen; dieser Hoffnung, wie so mancher anderen, die noch auf HATCH gesetzt worden ist, hat sein Tod ein jähes Ende bereitet. Er war zu Großem berufen und hätte noch Größeres geleistet, wenn seiner Wirksamkeit nicht Hindernisse und Hemmungen in den Weg gelegt worden wären. Auch so ist eine

Arbeit nicht ohne Segen geblieben. Denn Keines Arbeit ist vergeblich, der, den Blick auf Gott gerichtet, seine Pflicht erfüllt. Mit wehmütiger Resignation hat HATCH von sich selbst gesungen (vgl. seine Gedichtsammlung: *Towards the Fields of Light. Sacred Poems by Rev. E. HATCH*), was als sein Stern auch bei erschwerter und gehemmter Schaffenslust ihm wohl vorgeleuchtet haben mag:

*For me — to have made one soul  
The better for my birth;  
To have added but one flower  
To the garden of the earth;  
  
To have struck one blow for truth  
In the daily fight with lies;  
To have done one deed of right  
In the face of calumnies;  
  
To have sown in souls of men  
One thought that will not die —  
To have been a link in the chain of life:  
Shall be immortality.*

---



# Erste Vorlesung.

## Einleitung.

---

Der Unterschied zwischen der Bergpredigt und dem nicänischen Symbol nach Form und Inhalt muß jedem, mag er sich mit Geschichte beschäftigen oder nicht, auffallend erscheinen. Die Bergpredigt ist die Verkündigung eines neuen Sittengesetzes; sie fordert den Glauben, aber sie formuliert ihn nicht; die theologischen Gedanken, welche ihr zu Grunde liegen, sind weniger spekulativer als ethischer Natur: metaphysische fehlen vollständig. Das nicänische Symbol dagegen ist eine Zusammenstellung historischer Thatfachen und dogmatischer Folgerungen. Die metaphysischen Ausdrücke, welche in ihm vorkommen, wären den ersten Jüngern vermutlich unverständlich gewesen: ethische finden sich nicht in ihm. Jene richtet sich an einen Kreis syrischer Bauern, dies an eine Welt griechischer Philosophen.

Der Gegensatz liegt klar zu Tage. Und wenn man meint, ihn dadurch genügend erklärt zu haben, daß man sagt, das eine ist eine Rede, das andere ein Symbol, so ist dagegen zu betonen, daß die Frage, warum eine ethische Rede bei der Lehre Jesu und ein metaphysisches Symbol bei der christlichen Kirche des vierten Jahrhunderts im Vordergrund stand, sehr wohl ein Problem ist, das einer näheren Untersuchung wert erscheint.

Es ist der Untersuchung wert, aber es ist noch nicht untersucht. Wohl giebt es Untersuchungen, und in manchen Fällen haben sie auch zu positiven Ergebnissen geführt, über die Gründe einzelner Veränderungen und Entwicklungen innerhalb der Christenheit, z. B. über die Entwicklung der Lehre von der Dreieinigkeit oder der Theorie einer katholischen Kirche. Aber die allgemeine Frage, für welche ich

mir Ihre Aufmerksamkeit erbitte, geht allen diesen Untersuchungen voran. Sie verlangt Auskunft darüber — nicht, wie es dazu kam, daß die christlichen Gemeinden für den Glauben den einen Lehrsatz für wichtiger als den anderen hielten, sondern wie sie überhaupt zu der Meinung kamen, daß dem einen oder anderen Lehrstück grössere Wichtigkeit beizulegen sei, und warum die Zugehörigkeit zur Gemeinde davon abhängig gemacht wurde, ob und wieweit man den einzelnen Sätzen beipflichtete.

Wenn man diesem Problem nachgeht, so ist die erste Beobachtung, die sich dem Forscher aufdrängt, die, daß die Verlegung des Schwergewichtes vom Leben auf den Glauben zusammenfällt mit der Übertragung des Christentums von dem semitischen auf den griechischen Boden. Man wird also zum voraus vermuten, daß der Grund für jene Erscheinung in griechischen Einflüssen zu suchen ist. Die nachfolgenden Vorlesungen werden zeigen, daß diese Vermutung richtig ist. Ihr Hauptgegenstand ist demzufolge: der Einfluß des Griechentums auf das Christentum.

Die Schwierigkeiten, der Reiz und die Wichtigkeit dieses Themas verpflichten uns, mit Behutsamkeit an es heranzutreten. Deshalb ist es nötig, zunächst an einige Punkte zu erinnern, bevor wir uns mit dem eigentlichen Gegenstande beschäftigen. Ich erbitte mir daher Ihre Aufmerksamkeit für zwei Betrachtungen, welche für alle analogen Erscheinungen einer Entwicklung und Veränderung auf religiösem Gebiete zutreffend sind und deren Gültigkeit wir daher auch für die specielle Frage, die uns beschäftigt, voraussetzen dürfen.

1. Die erste Beobachtung ist die, daß die Religion eines bestimmten Volksstammes zu einer gegebenen Zeit mit dem gesamten geistigen Leben in dieser Zeit in Einklang steht. Es ist unmöglich, die Erscheinungen auf dem Gebiete der Religion von den anderen Erscheinungen auf dem geistigen Gebiete zu scheiden, etwa wie man eine Silberader scheiden kann von dem Gestein, in das sie eingesprengt ist. Sie sind eben so sehr bestimmt durch die allgemeinen Stammeseigentümlichkeiten, wie Fauna und Flora eines geographischen Striches bedingt ist durch den Boden, das Klima, und den Anbau. Und sie unterscheiden sich gemäß den wechselnden Stammeseigentümlichkeiten, wie sich die Fauna und Flora der Tertiärperiode von der des Kalkes unterscheidet. Sie sind von der ganzen Fülle der Erscheinungen nicht faktisch, sondern nur theoretisch zu trennen. Wir mögen hauptsächlich auf sie unsere Aufmerksamkeit richten: sie bleiben doch immer nur ein Teil des gesamten geistigen Lebens der Zeit, und es ist nicht möglich, sie losgelöst von ihrer Verflechtung mit diesem Leben zu verstehen. Wenn vielleicht jemand Bedenken trägt, dieser historischen



Induktion zu folgen, so möchte ich ihn ersuchen, zu näher liegenden Beispielen zu greifen und zu erwägen, ob er die religiösen Erscheinungen unseres Landes und unserer Zeit, ihre Zweifel und Hoffnungen, ihre verschiedenartige Begründung, ihren wechselnden Enthusiasmus, ihre geräuschvolle Art, ihre fortschreitende Erkenntnis, ihre ästhetische und humanitäre Richtung verstehen kann, ohne einen Überblick zu haben über den Fortschritt der exakten Wissenschaften und der Technik, die Ausbreitung der Litteratur, der socialen Fragen, die Bedeutung des Handels, überhaupt über das gesamte Streben der Gesellschaft nach ihrer eigenen Vervollkommenung.

Wenden wir dies auf das Problem an, das uns hier beschäftigt, so müssen wir uns zunächst bemühen, das gesamte geistige Leben der griechischen Welt in den drei ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung uns lebendig zu vergegenwärtigen. Wir müssen einen Überblick geben über die Breite und Tiefe der Erziehung, die verschiedenen gleichzeitigen philosophischen Systeme, das litterarische Leben, über den Skepticismus und Mysticismus. Wir müssen alle Zeugnisse, die wir finden, zusammenstellen, ohne doch die Existenz geistiger Bewegungen allein auf sie zu beschränken, oder ihren Umfang danach zu bemessen, inwiefern sie in der Litteratur ihre Spuren zurückgelassen haben. Wir müssen vielmehr auch die Denkmäler der Kunst und Geschichte, Gemälde und Skulpturen, Inschriften und Gesetze berücksichtigen. Dabei müssen wir uns begnügen, wie das gegenwärtig allein möglich erscheint, solange das Problem noch nicht genauer erforscht worden ist, die Umrisse der griechischen Welt und der ersten Jahrhunderte aufzuzeichnen. Die feineren Unterschiede, die das genauere Studium der Geschichte zwischen den geistigen Zuständen im eigentlichen Griechenland und in Kleinasien, zwischen dem Zeitalter der Antonine und Severe ermittelt, sind für unseren Gegenstand nicht unmittelbar nötig und können der Einzeluntersuchung überlassen bleiben, die bereits begonnen hat.

2. Die zweite Erwägung ist die, dass keine dauernde Veränderung im religiösen Glauben und Brauch eines Volksstammes stattfindet, die nicht in seinem bisherigen Glauben und Brauch ihre Wurzel hat. Die von Aristoteles ausgesprochene Wahrheit, daß jede intellektuelle Unterweisung sich auf eine schon vorhandene Erkenntnis stützen muss<sup>1)</sup>, läßt sich ebenso auf einen ganzen Volksstamm, wie auf die

<sup>1)</sup> *πᾶσα διδασκαλία καὶ πᾶσα μάθησις διανοητικὴ ἐκ προϋπαρχούσης γίνεται γνώσεως* (Arist. Anal. post. I 1. p. 71) Joh. Philoponus führt in seiner Note zur Stelle aus, daß der Nachdruck auf *διανοητικὴ* liegt, im Gegensatz zur Erfahrungswissenschaft *ἣ γὰρ αἰσθητικὴ γνώσις οὐκ ἔχει προϋποκειμένην γνώσιν* (Schol. ed. BRANDIS p. 196b).

Einzelperson anwenden, und auf den Glauben noch besser als auf die Wissenschaft. Religiöse Veränderungen sind wie physiologische durch die Art der Assimilation und Absorption vorhandener Elemente bedingt. Die Religion, die unser Heiland predigte, wurzelte im Judentum. Er kam nicht um „aufzulösen, sondern zu erfüllen“ (Matth. 5, 17). Er nahm den jüdischen Gedanken von einem himmlischen Vater auf und gab ihm einen neuen Inhalt. Er nahm vorhandene jüdische Sittenregeln auf und gab ihnen eine neue Anwendung. Jenen Inhalt und diese Anwendung hatten in verschiedenem Grade schon die jüdischen Propheten gefunden. Darum gab es unter den Juden Geister, die dafür reif waren. Und in dem Maße als sie dafür reif waren, nahmen sie sie an. In ähnlicher Weise wurzelte, wie wir sehen werden, die griechische Christenheit im vierten Jahrhundert im Hellenismus. Die griechischen Geister, die für das Christentum reif geworden waren, hatten neue Gedanken und neue Beweggründe aufgenommen. Aber hier bestand noch ein Zusammenhang zwischen Gegenwart und Vergangenheit. Die neuen Gedanken und die neuen Beweggründe mischten sich mit den Wellen vorhandener Strömungen. Nur wenn wir die Quellen und die Ausdehnung dieser Strömungen kennen, sind wir imstande, zu verstehen, warum das nicänische Symbol und nicht die Bergpredigt innerhalb der Christenheit arischen Stammes eine beherrschende Stellung eingenommen hat.

Die Methode der Untersuchung ist wie die einer jeden historischen Untersuchung durch die Art der vorhandenen Zeugnisse bestimmt. Die besondere Form der Zeugnisse, welche die Methode beeinflusst, ist die, daß die Zeugen für die Gründe und ebenso für die Folgen reiches Material bieten, daß sie dagegen für die Darstellung des eigentlichen Vorganges der Veränderung nur spärlich fließen.

Für den Stand griechischen Denkens in der vornicänischen Periode haben wir reichliche Zeugnisse. Die Schriftsteller erscheinen neben den großen Geistern der Zeit des Atticismus in trübem und mattem Lichte. Was sie hier verlieren, gewinnen sie, wenn man sie als Repräsentanten ihrer Zeit betrachtet. Sie waren freilich Kinder ihrer Zeit. Aber sie zeigen darum die Gedankenströmungen ihrer Zeit deutlicher als solche, die über ihre Zeit hinausragen. Ich werde diejenigen nennen, die uns am besten einen Einblick in ihre Zeit gewähren, und zwar nicht nur mit Namen, sondern auch mit Charakterisierung ihrer Schriften. Ich thue es in der Hoffnung, daß sie Ihnen im Laufe der Zeit genauer bekannt werden. Dio von Prusa, gewöhnlich Dio Chrysostomus, „Dio Goldmund“, genannt, ragt über die Klasse der Berufsretoren, wozu er gehörte, hinaus durch schriftstellerische Gewandtheit, die Vornehmheit seines Charakters und durch seinen energischen Kampfes-

mut wider alle politische Ungerechtigkeit. Epictetus, ein lahmer Sklave, der Sokrates seiner Zeit, in welchem die Sittlichkeit und Religiosität der griechischen Welt ihren höchsten Ausdruck gefunden haben und dessen Gespräche und Vorlesungen zu Nicopolis, von einem treuen Schüler wohl in Stenographie niedergeschrieben, photographisch genau das innere Leben einer grossen Moralistenschule widerspiegeln. Plutarch, der fruchtbare Essayist und fleissige Encyclopädist, dessen Materialien für uns wertvoller sind, als die Gebäude, die er mit ihnen aufführte. Maximus von Tyrus, der beredete Prediger, in dem sich die kalte Metaphysik der Akademie in glühenden Mysticismus umwandelte. Marcus Aurelius, der Philosoph im Kaisermantel, in dessen Geist die Bruchstücke verschiedenartiger philosophischer Systeme bald hoffnungslicht, bald verzweiflungsdunkel erscheinen, wie ein Strom flutet und rinnt im ungewissen Sonnenlicht oder düster vor klärendem Regen. Lucian, der Satiriker und Spötter, der Aristophanes des späteren Griechenlands in Prosa. Sextus Empiricus, dessen Schriften — oder die Sammlung von Schriften, welche unter seinem Namen steht — die reichste Fundgrube für die Kenntnis der späteren griechischen Philosophie bilden. Philostratus, der Verfasser eines grossen religiösen Romanes und einiger biographischer Skizzen über zeitgenössische Lehrer. Es wird kaum ein Anachronismus sein, wenn wir auch den grössten synkretistischen Philosophen Philo von Alexandrien in diese Reihe stellen. Denn einerseits war er mehr Grieche als Jude, andererseits scheinen mehrere der Werke, die unter seinem Namen stehen, einer späteren Generation anzugehören und die einzigen Überreste der jüdisch-griechischen Schulen zu sein, die in den grossen Städten des Reiches bis an die Grenze der christlichen Zeit fort dauerten.

Ebenso reichliche Zeugnisse haben wir für den Stand christlichen Denkens in der nachnicänischen Zeit. Die Kirchenväter Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz, Gregor von Nyssa, Cyrill von Jerusalem, die Beschlüsse der allgemeinen und der lokalen Konzilien, die apokryphe und pseudonyme Litteratur befähigen uns zu einem klaren Einblick in die Veränderung, welche griechischer Einfluß hervorgerufen hat.

Dagegen sind die Zeugnisse für die Art, wie die verschiedenen Ursachen nun innerhalb der Sphäre des Christentumes in Wirkung traten, bis das Endziel erreicht war, nur sehr mangelhaft. Wenn wir die Litteratur derjenigen Schulen ansehen, deren Gedanken schliesslich herrschend wurden, so finden wir, daß sie grösstenteils aus zufälligen Überbleibseln besteht<sup>1)</sup>. Sie erzählt uns von einigen Teilen der

---

<sup>1)</sup> Tertullian (adv. Valentin. 5) zählt von der früheren Generation vier Schriftsteller auf, welche er als auf gleichem Boden stehend betrachtet: Justin, Miltiades,

christlichen Welt, und sie schweigt von anderen. Einzelne Phasen der Entwicklung des christlichen Denkens zeigt sie uns mit genügender Deutlichkeit, und von anderen bietet sie uns nur ein paar Fossile. Für Palästina, das im dritten und vierten Jahrhundert ein bedeutsames Kulturcentrum war, haben wir in Justin dem Märtyrer den einzigen Zeugen. Für Kleinasien, das der wichtigste Tiegel gewesen zu sein scheint, in dem der Prozess der Umwandlung vor sich ging, haben wir als Zeugnisse nur ein paar armselige Fragmente, wie die von Melito und Gregorius Thaumaturgus, dem Bischof von Neocaesarea. Die umfangreichsten und wichtigsten Denkmäler haben wir von Alexandrien: die Werke des Clemens und Origenes, welche einen hervorragend interessanten Punkt innerhalb der philosophischen Entwicklung darstellen. Von italienischem Boden haben wir außer Hippolyt nur wenig Echtes. In Gallien ist hauptsächlich Irenäus, dessen Ergebnisse wichtig sind als die älteste Formulierung der Gedanken, die nachmals zur Herrschaft kamen und dessen Methode nur aus dem Grunde einiges Interesse bietet, weil sie ein Beispiel für die öde Polemik der Rhetorenschulen ist. Von afrikanischen Schriftstellern haben wir Tertullian, einen gewandten Laien, der in unserer Zeit wohl als Anwalt oder als ein parlamentarischer Führer zu hohen Ehren gekommen wäre. Ferner Cyprian, bekannt hauptsächlich als Vertreter des hierarchischen Kirchenbegriffs, ein Mann, dem seine lebhaft Persönlichkeit einen moralischen Einfluß verschaffte, der in keinem Verhältnis zu seiner geistigen Bedeutung stand. Diese Zeugen sind nicht nur unvollständig, sondern auch ungenügend, wenn wir auf den Erfolg sehen, der sich endlich einstellte. Schriftsteller auf dem Standpunkte eines Justin oder Irenäus sind ungeeignet, sowohl die Zuwendung der gebildeten Welt zum Christentume, wie auch die Formen zu erklären, die das Christentum annahm, als die gebildete Welt es umwandelte.

Und wenn wir uns auf die Litteratur derjenigen Schulen verlassen wollen, die späterhin als ketzerisch verdammt worden sind, so ist unsere Hoffnung völlig vergeblich. Was diese ältesten christlichen Philosophen für Gedanken hatten, wissen wir mit ein paar verhältnismäßig wenig bezeichnenden Ausnahmen nur aus den Schriften ihrer Gegner. Sie waren der Gegenstand eines zwiefachen Hasses — einmal

---

Irenäus, Proculus. Von diesen ist Proculus völlig verloren gegangen; von Miltiades sind nur noch ein paar Bruchstücke übrig; Justin ist nur in einer einzigen Handschrift erhalten (vgl. A. HARNACK, die Überlieferung der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhunderts in den Texten und Untersuchungen I, 1. 2) und der größte Teil von Irenäus ist nur in lateinischer Übersetzung vorhanden.

von seiten der heidnischen Schulen, aus denen sie hervorgegangen waren, und dann von seiten der Christen, die über die Philosophie ihr *Non possumus* aussprachen<sup>1)</sup>. Wie wenig wir aber den Berichten der Gegner trauen dürfen, beweist schon die große Verschiedenheit dieser Berichte untereinander. Denn jeder Gegner wählte aus, paraphrasierte, trennte und flichte zusammen, wo er den schwächsten Punkt entdeckte, und er that das mit der dialektischen Kunst, wie sie gerade zu seiner Zeit gebräuchlich war. Die Folge davon ist natürlich, daß die Berichte der verschiedenen Ketzereibestreiter nach Gestalt und Zügen so sehr von einander abweichen, daß sie sich kaum vereinigen lassen<sup>2)</sup>. Es war ebenso, wie bei den heidnischen Bestreibern des Christentums<sup>3)</sup>. Mit einer wichtigen Ausnahme können wir nicht sagen, wie sich die neue Religion einem ruhigen, draussenstehenden Beobachter darstellte, oder wie es kam, daß so viele Philosophen sich von ihr fern hielten. Damals, wie heute, waren die Regungen der menschlichen Natur mit im Spiele. Und das Bestreben, den Gegner herabzusetzen und zu unterdrücken, ist nicht nur der ältesten christlichen Zeit eigentümlich. Als die zusammengeschlossenen christlichen Gemeinden endlich nach hartem Strauß den Sieg gewonnen hatten, verbrannten sie das feindliche Lager.

Die Thatsache, daß wir uns für die Erkenntnis des Umbildungsprozesses nur auf lückenhafte und unzulängliche Zeugnisse stützen können, führt uns auf zwei Punkte, welche unserem Wege Schwierigkeiten und Gefahren bereiten.

1. Einmal die Gefahr, den Wert der erhaltenen Zeugnisse zu überschätzen. Wenn wir für eine große Bewegung nur zwei oder drei Zeugen haben, so ist es schwer, die Verschiedenwertigkeit dieser Zeugen zu bestimmen. Wir sind allezeit zu sehr geneigt, den Schrift-

<sup>1)</sup> Marcion redet in dem traurigen Tone eines Mannes, der es schmerzlich empfindet, daß jedermanns Hand gegen ihn ist, einen Schüler an als „*meinen Genossen im Haß und Unglück*“ (*συμμοσούμενον καὶ συνταλαίπωρον*. Tertull. adv. Marc. IV 9).

<sup>2)</sup> Man vgl. z. B. die Berichte über Basilides bei Clemens Alexandrinus und Hippolyt mit denen bei Irenäus und Epiphanius; den Bericht des Hippolyt über die Ophiten mit denen des Irenäus und Epiphanius. Die Litteratur hierüber ist umfangreich. Siehe besonders A. HILGENFELD, die Ketzergeschichte des Urchristentums (z. B. S. 202); R. A. LIPSIVS, zur Quellenkritik des Epiphanius; und A. HARNACK, zur Quellenkritik der Geschichte des Gnosticismus.

<sup>3)</sup> Die Namen der meisten dieser heidnischen Gegner sind verloren. Lactantius, Institut. V 42 spricht von „*plurimos et multis in locis et non modo Graecis sed etiam Latinis litteris*“. Für den, der sich nicht eingehender damit beschäftigt, ersetzt KEIM beachtenswerte Wiederherstellung des Werkes des Celsus nach den Citaten bei Origenes mit einer Fülle von erklärenden Anmerkungen den Verlust. (Th. KEIM, Celsus' wahres Wort. Zürich, 1873.)



stellern eine zu große Wichtigkeit beizulegen. Aber die Zahl der Schriftsteller, welche das Denken ihrer Zeitgenossen entscheidend beeinflusst haben, anstatt sich selbst durch jene beeinflussen zu lassen, ist immer nur gering gewesen. Das sind eben Ausnahmen. Wir sind daher auch geneigt, den Sätzen, die bei jenen vorkommen, einen Wert beizulegen, welcher ihnen nicht gebührt. Wenn es überhaupt vorkommt, so ist die Zahl derjenigen Schriftsteller jedenfalls sehr klein, die mit solcher Präcision schreiben, wie etwa eine Urkunde abgefasst ist. Daher sind die auf die Spitze gestellten Pyramiden, die man auf Sätzen von Clemens und Justin aufgebaut hat, Warnungstafeln, die wir uns wohl vor Augen halten müssen.

2. Andererseits liegt die Gefahr nahe, die Wichtigkeit von Ansichten zu unterschätzen, die aus dem Gesichtskreise verschwunden sind, oder die uns nur in der Form oder durch die Citate ihrer Gegner erhalten sind. Nach der herkömmlichen Darstellung des Geschichtsverlaufes müßten wir annehmen, daß es von vorne herein ein festes *Corpus doctrinae* gab, welches gewisse Schriftsteller in autoritativer Weise darstellten und daß daneben noch eine Menge mehr oder weniger bemerkenswerter Ansichten herlief, wie ein leichtes Geplänkel an den Flanken einer Armee. Wenn wir aber die Zeugnisse untersuchen, so finden wir, daß neben einer Menge von Ansichten, welche als gleichberechtigt und auf gleichem Boden stehend miteinander stritten, doch eine feste Verbindung bestand, die stark genug war, extrem konservative und spekulative Richtungen abzuwehren, innerhalb der aber die Spekulation, deren Urkunden verloren sind, ebenso wie der Konservatismus, von dem sich noch einige Zeugnisse erhalten haben, eine Stelle hatte.

Dieser Überblick über die Art der Zeugen setzt uns in stand, die Methode zu bestimmen, der wir zu folgen haben. Wir können den Gründen nachspüren und können die Folgen sehen. Aber für den eigentlichen Vorgang ist unsere Kunde lückenhaft. Wären die Zeugnisse für diesen Prozeß in größerer Zahl vorhanden, wären uns die Schriften der Männer erhalten, welche zuerst versuchten, dem Christentum eine griechische Form zu geben, so könnten wir, wenn wir der Reihenfolge nach Zeit und Ort nachgingen, den Einfluß gewisser griechischer Ideengruppen auf christliche verfolgen. Einige Gelehrte, welche die Geschichte bestimmter Lehren untersucht haben, haben diese Methode angewandt: doch war der Erfolg zweifelhaft. Freilich ist es nicht möglich, sich ganz und gar der Theorieen zu erwehren, die auf historischem Flugsande aufgebaut worden sind. Ich schlage vor, dem sicheren Wege zu folgen, den die Art der Zeugen weist: die Gründe aufzuzeigen, sie mit Rücksicht auf ihre Folgen zu prüfen,

und zu erwägen, inwiefern sie nach Zahl und Zusammenhang instände waren, derartige Folgen hervorzurufen.

Zu Gunsten dieser Methode spricht noch eine andere Erwägung, welche sich aus der Natur der Zeugnisse ergibt. Es ist die, daß die Veränderung, welche eintrat, sich schrittweise vollzog und daß sie zunächst nicht leicht zu bemerken war. Es wäre wohl unmöglich, auch wenn uns ein größeres Beweismaterial zur Verfügung stände, eine bestimmte Ursache und ein bestimmtes Datum für eine einzelne Idee anzugeben. Die ersten Jahre des Christentumes sind in mancher Hinsicht unseren ersten Lebensjahren zu vergleichen. Man hat schon öfter darauf hingewiesen, daß die ersten Lebensjahre für unsere Erziehung die wichtigsten Jahre sind. Da lernen und erkennen wir — durch Anstrengungen, mit Mühe und unter unschädlichen Mißgriffen — Augen und Ohren zu gebrauchen, die Entfernungen zu schätzen und die Richtung zu finden, und das in einem Entwicklungsprozesse, der von den unsicheren Schritten hinführt zu der Sicherheit, die wir empfinden, wenn wir ausgewachsen sind. Unterstützt werden wir dabei in einem Maße, das sich nicht näher bestimmen läßt, durch die langen Erfahrungen der Menschheit, welche in der Sprache aufgespeichert sind. Aber das Wachstum ist unser Eigentum, die Entfaltung unserer eigensten Kräfte. Auf solchem unbewußten Wege hat das christliche Denken der ersten Jahrhunderte in stufenweisem Fortschritt die Formen angenommen, welche wir zu der Zeit an ihm finden, wo es in voller Manneskraft ins Licht tritt, im vierten Jahrhundert. Griechische Philosophie unterstützte diese Entwicklung, wie die Sprache das Kind. Aber dieser Verschmelzungsprozeß läßt sich so wenig von Jahr zu Jahr verfolgen, wie man das Wachsen des Körpers von Tag zu Tag wahrnehmen kann.

Wir müssen also zunächst die verschiedenen Gruppen von Ereignissen der Zeit ins Auge fassen, in welcher das Christentum groß geworden ist. Dann, wenn wir sie betrachtet haben, können wir es versuchen, ihren Einfluß auf das Christentum zu schätzen.

Wir müssen die Thatsachen, welche den Stand der Bildung angeben, erwägen: wir werden dann finden, daß die Zeit von der Kultur durchtränkt war und daß sie mit Notwendigkeit allen Ideen, die sie aufnahm, eine dieser Kultur entsprechende und sozusagen scholastische Form gab.

Wir müssen die Thatsachen erwägen, welche den Stand der Litteratur vergegenwärtigen. Wir werden sehen, daß es eine Zeit großer litterarischer Produktivität war, die auf die alten Denkmäler pochte und die viel Fleiß darauf verwandte, sie zu erklären und nachzuahmen.

Wir müssen die Thatsachen erwägen, welche den Stand der Philosophie angeben. Wir werden dann sehen, daß es eine Zeit war, in welcher die metaphysischen Spekulationen ungefähr die gleiche Stellung einnahmen, wie die Naturwissenschaft in der unseren; und wie wir die sinnlichen Objekte nach ihrer chemischen und physikalischen Seite ansehen, so hatte man damals gleichsam eine Chemie und Physik der Ideen.

Wir müssen die Thatsachen erwägen, welche den Stand der sittlichen Begriffe klarlegen. Und wir werden finden, daß es eine Zeit war, in welcher die sittlichen Kräfte der menschlichen Natur zusammen mit einer seither völlig ungekannten Kraft wider die Herabwürdigung der Gesellschaft und der Religion jener Zeit kämpften, in welcher die sittlichen Triebe das neue Ideal einer Nachfolge Gottes schufen, und welche die alte Frage, ob es eine Kunst zu leben giebt oder nicht, durch die Verwirklichung der Selbstzucht lösten.

Wir müssen die Thatsachen erwägen, welche den Stand der theologischen Ideen kennzeichnen. Wir werden erkennen, daß ein Sehnen nach Gott durch die Menschheit ging, und dies nicht vergebens, und daß in gleicher Weise vom Gebiete des sittlichen, physischen und metaphysischen, von einem tiefen Gefühl für sittliche Verpflichtung und von den luftigen Gebäuden poetischer Träumereien aus sich die Gedanken der Menschen zusammenfanden, um einstimmig zu verkünden, daß es keine Götter giebt als den Einzigen, einen Urgrund, von dem alles sein Leben hat, einen sittlichen Lenker der Welt, dessen Vorsehung über allem wacht, was er geschaffen, ein höchstes Wesen „von unendlicher Macht, Weisheit und Güte“.

Wir müssen endlich die Thatsachen erwägen, welche den Stand der Religion aufzeigen. Und wir werden sehen, daß es eine Zeit war, in welcher sich der Glaube selbst, wie er sich seit Jahrhunderten aus den alten Religionen heraus entwickelt hatte, in neuen Formen der Gottesverehrung fand und eine neue Auffassung davon gewann, was Gott von seinem Verehrer verlangt: eine Zeit, in welcher der alte Animalismus in Mysticismus übergegangen war: und dieser Mysticismus war die Vorbereitung für das innerste Wesen der geistigen Religion, welche die anbrechende Zeit heraufführte.

Und wenn dies alles geschehen ist, müssen wir bei jeder dieser Ideengruppen aus den ältesten christlichen Urkunden zu ermitteln versuchen, auf welche der ursprünglichen christlichen Gedanken sie ihren Einfluß ausgeübt hat; wir müssen darauf die jüngere Gestalt dieser christlichen Ideen mit der älteren vergleichen, und wir müssen zum Schluß das Endresultat all dieser Einflüsse prüfen, die auf die

Gestaltung des geistigen Lebens innerhalb der christlichen Welt und auf die Grundlage der christlichen Gemeinden eingewirkt haben.

Es wäre mir lieb, wenn ich sofort dazu übergehen könnte, einzelne dieser Gruppen von Thatsachen zu untersuchen. Doch der Gegenstand, den ich im Auge habe, ist nicht so einfach, daß ich Sie gleich vor meine eigenen Ergebnisse führen könnte: ich muß Sie vielmehr auffordern, mit mir verhältnismäßig wenig betretene Pfade einzuschlagen, und diejenigen unter Ihnen bitten, welche Muße für historische Untersuchungen haben, für sich in größerem Umfange diese Untersuchungen aufzunehmen, als ich es thun kann. Ferner: die großen Schwierigkeiten dieser Untersuchung liegen weniger in den Thatsachen selbst, als in der geistigen Disposition, die sie zur Voraussetzung haben. Ich sehe daher wohl ein, daß ich an der Schwelle der Untersuchung es nicht unterlassen darf, ein paar Worte über die Situation der Gleichzeitigkeit zu sagen, in die wir uns versetzen müssen, ehe wir genau beobachten oder unparteiisch urteilen können. Wir haben dazu umsomehr Grund, weil das Studium der Geschichte des Christentumes zweifellos durch den Zwiespalt seiner Vertreter diskreditiert ist. Ein unkundiger Schriftsteller wird nach Belieben alle möglichen Behauptungen aufstellen, und er ist sicher, geneigte Zuhörer zu finden; ein kundiger Schriftsteller wird auch solche Sätze, die sich so sicher beweisen lassen, wie sich historische Sätze überhaupt beweisen lassen, nur mit der Sicherheit aussprechen, die auch für den Widerspruch die Möglichkeit offen läßt. Hier giebt es noch keine Berufungsinstanz, wird es auch keine geben, bis sich nicht noch mehr als eine Generation mit den Fragen befaßt hat, zu denen ich Sie führen will.

1. Zunächst ist es nötig, die Anforderungen ins Auge zu fassen, welche dieses Studium an die Aufmerksamkeit und Gestaltungskraft desjenigen stellt, der sich ihm hingiebt. Das wissenschaftliche, d. h. das exakte Geschichtsstudium ist verhältnismäßig jung. Die Sorgfalt im Detail, welche bei der Untersuchung der Zeugnisse für die Thatsachen nötig ist, die peinliche Vorsicht, welche bei der Aufstellung von Schlüssen zu üben ist, sind noch nicht genug gewürdigt. Doch das Studium erfordert nicht nur Aufmerksamkeit, sondern auch Gestaltungskraft. Der Historiker überhaupt muß die Fähigkeit eines Dramatikers besitzen, ehe er das Bild einer vergangenen Zeit hervorrufen kann, oder eines Malers, ehe er den Hintergrund der Zeiten darstellen kann: die Ereignisse im Wandel ihrer Erscheinungen und in ihren Folgen. Er muß diese Fähigkeit in um so viel höherem Mafse haben, als er sich in eine vergangene Zeit zu versetzen hat, und diese Fähigkeit muß er sich aneignen, ehe er in die Beweggründe der handelnden Personen eindringen kann, ehe er sich eine Vorstellung davon machen

kann, wie er selbst gedacht, empfunden und gehandelt hätte, wenn er die und die Charaktereigenschaften besessen, wenn die und die Umstände auf ihn eingewirkt hätten. Doch die höchsten Anforderungen an die Aufmerksamkeit und Gestaltungskraft eines Historikers stellt ein Thema, wie das vorliegende, welches uns zwingt, uns der geistigen Disposition nicht nur eines einzelnen, sondern einer ganzen Generation anzupassen, das, was sie bewegte, mitzuempfinden, der Richtung ihrer Gedanken zu folgen, die Veränderungen ihrer geistigen Disposition zu beobachten.

2. In zweiter Linie ist es nötig, auf unsere persönlichen Qualitäten, die hierzu erforderlich sind, einzugehen. Die meisten von uns treten an dies Studium heran mit mancherlei Begriffen über den Gegenstand, die sie zum voraus mitbringen. Es ist eine verhältnismäßig leichte Sache ebenso für den Vortragenden, wie für den Hörer, ein genaues Bild z. B. der Religion von Mexiko oder Peru zu entwerfen. Denn wenn der Historiker diese zu studieren anfängt, ist sein Geist noch wie ein weißes Blatt Papier. An das Studium der Geschichte des Christentums bringen die meisten von uns eine Reihe fertiger Begriffe heran. Wir sind daher leicht in Gefahr, die Frage zu entscheiden, bevor wir sie untersucht haben.

Vor uns sehen wir einerseits die Ideen und Gebräuche der ältesten Christenheit, andererseits die Ideen und Gebräuche des Griechentums der Kaiserzeit.

An die ersteren treten wir heran mit den Gedanken, den Verbindungen, dem pietätsvollen Andenken, den glücklichen Träumen, die mit uns allen aufgewachsen sind seit den Tagen unserer Kindheit. Und selbst wenn in reiferen Jahren manches Glied von diesen Ketten gesprengt ist, so suchen sich diese Verbindungen doch immer noch zu behaupten. Und das beschränkt sich nicht auf diejenigen unter uns, welche jene Verbindungen bewußt festhalten und denen auch ihre Basis noch als richtig erscheint: sie bleiben unbewußt auch im Geiste derjenigen, welche sie doch entschieden aufgegeben zu haben scheinen.

An letztere bringen wir, wenigstens die meisten von uns, eine ähnliche Fülle von Gedankenverbindungen heran, die uns durch unsere Unterweisung zugeflossen sind. Die Ideen, mit denen wir es zu thun haben, sind meist in Formeln gefaßt, welche die ersten christlichen Jahrhunderte mit der griechischen Litteratur der letzten fünfhundert Jahre gemeinsam haben. Die Formeln sind dieselben, aber der Inhalt ist verschieden. Diejenigen von uns, welche sich mit griechischer Litteratur beschäftigt haben, sind geneigt, mit jenen Formeln die Bedeutung zu verknüpfen, die sie in Athen hatten, als die griechische Litteratur ihre höchste Blüte erlebte. Wir übersehen dabei den zeitlichen Abstand, und denken nicht daran, daß die neue Bedeutung



nach einem unabänderlichen Sprachgesetze sich um den Kern des früheren Wortsinnes angesetzt hat. Zuweilen sind diese Ausdrücke direkt in unsere eigene Sprache eingedrungen. In solchen Fällen haben sie eine völlig neue Bedeutung gewonnen, die uns als ein Teil der ursprünglichen Bedeutung erscheint, bis wir sie einmal bewußt am Lichte prüfen. Sich davon frei zu machen, ist immer mit Schwierigkeiten verknüpft.

Endlich bringen wir an die christliche und die griechische Welt die Beobachtungen und Schlüsse heran, die wir selbst oder andere hierüber gezogen haben. Wir besitzen bei diesen Folgerungen verschiedenartige Schablonen — um diesen Ausdruck zu gebrauchen —, in die wir die lebendigen Darstellungen der alten Schriftsteller hineinpressen. Wir nehmen die einfachsten Unterscheidungen an, in denen sich für die meisten die Bedeutung der älteren Gelehrten generationen darstellt, und gehen auf die Stufen unserer eigenen historischen Erziehung zurück. Wir ordnen die That sachen unter den Gesichtspunkten von Kategorieen, welche uns gerade zur Hand sind, unter „jüdisch“ oder „heidnisch“, „orthodox“ oder „ketzerisch“, „katholisch“ oder „gnostisch“, während doch die Lösung der Frage nach der Berechtigung solcher Unterscheidungen einer von den wichtigen Gegenständen ist, welche unsere Untersuchung beschäftigen sollen.

3. In dritter Linie müssen wir die Unterströmungen nicht nur unserer Zeit, sondern auch der vergangenen Jahrhunderte, mit denen wir uns befassen wollen, berücksichtigen. Jede Zeitperiode hat solche Unterströmungen, und jede Zeit strebt danach, sich davon unabhängig zu machen. Wir selbst haben ein reiches Erbe angetreten. Hinter uns liegen die Gedanken, Ansichten und Denkformen, welche sich seit dem Anfang unserer Generation im Prozeß der Bildung befanden. Sie waren zum größten Teil mit unserer Natur aufs engste verbunden. Und darüber kommen wir nicht hinaus. Mit ihnen ist der größte Teil unserer Gedanken innig verknüpft, und nach ihnen wollen die Gedanken anderer Generationen beurteilt sein. Die Notwendigkeit, sie als einen Bestandteil unseres eigenen Urteils über andere Generationen zu betrachten, wird um so dringender, je weiter diese Generationen von uns selbst entfernt sind. Beschäftigen wir uns mit einem Lande oder einer Periode, die von uns nicht weit abliegt, so werden wir nicht weit fehl gehen, wenn wir annehmen, daß die ihnen eigentümlichen Ideen mit den unseren verwandt sind. Beschäftigen wir uns aber mit einem fernen Lande oder einer weit zurückliegenden Periode, so wird es äußerst wichtig, den Unterschied in geistiger Beziehung, der bedingt ist durch den Abstand der Zeiten, zu berechnen. Die Menschen von ehemals hatten ein anderes geistiges Leben um sich herum. Weit

weniger Gedankengänge strömten ihnen zu. Folglich standen manche Ideen mit den Gedankengängen ihrer Zeit vollkommen in Einklang, die für unsere Zeit unannehmbar sind. Und wir können sie nicht verstehen, so lange wir uns nicht die Mühe nehmen, die Grundideen zu finden, auf welche sie thatsächlich zurückgehen.

Ich will das kurz durch zwei Bemerkungen beleuchten.

Wenn wir uns in vergangene Zeiten versenken, so sind wir stets in Gefahr, die dualistische Hypothese — für viele ist es überhaupt keine Hypothese mehr, sondern ein Axiom — von einer unüberbrückbaren Kluft zwischen Leib und Seele, Stoff und Geist mit einzuführen. Für unser Denken ist die Beziehung der Idee von Materie auf die Idee von Geist eine solche, daß wir es für schwierig oder unmöglich halten, eine Wirkung der Materie auf den Geist und umgekehrt festzustellen, wenn wir auch die Wirkung von Materie auf Materie und von Geist auf Geist wahrnehmen. Wenn wir daher z. B. die alten Taufriten untersuchen, so finden wir Ausdrücke, welche dem stofflichen Element eine bestimmte Kraft zuschreiben. Solche Ausdrücke messen wir dann leicht am modernen Standpunkt und betrachten sie demgemäß nur als ein Symbol oder einen Vergleich. Thatsächlich aber repräsentieren sie einen von dem unsrigen verschiedenen Stand des Denkens. Sie sind ein Ausfluß der alten Anschauung vom Wesen der Materie und des Geistes als verschiedener Formen derselben Substanz <sup>1)</sup>. „Was handelt, ist auch Körper,“ sagte man. Das Denken ist die feinste Form von Körper, aber es ist doch Körper. Die Anschauung, daß eines auf das andere wirke, machte also gar keine Schwierigkeit. Man führte z. B. die Krankheiten direkt auf die Dämonen zurück, weil man glaubte, daß die außerordentliche Feinheit ihrer körperlichen Substanz sie in den Stand setze, in den menschlichen Körper einzudringen und dort schlimme Veränderungen hervorzurufen. Ebenso glaubte man, daß das Wasser, wenn es von den bösen Kräften, die in ihm verborgen sein konnten, durch Exorcismus gesäubert sei, die Seele thatsächlich reinwaschen könne <sup>2)</sup>. Die Anschauung, welche den

<sup>1)</sup> Dies war die allgemeine Anschauung der Stoiker, die darin wahrscheinlich Anaxagoras und seiner Schule folgten. Vgl. Plutarch (Aëtius), de Placit. Philos. IV 32 (DIELS, Doxographi graeci p. 387). Dasselbe behauptete Chrysippus: οὐδὲν ἀσώματον συμπάσχει σώματι οὐδὲ ἀσώματι σῶμα ἀλλὰ σῶμα. σώματι συμπάσχει δὲ ἡ ψυχὴ τῷ σώματι . . . σῶμα ἔρα ἡ ψυχὴ (Fragm. ap. Nemes. de nat. hom. 33). Ebenso Zeno b. Cicero, Academ. I 11<sup>39</sup>, und die folgenden: Plutarch (Aëtius) de Plac. Philos. I 114. (DIELS, l. c. p. 310): οἱ Στωικοὶ πάντα τὰ αἴτια σωματικὰ πνεύματα γάρ. Seneca, epist. XIX 81 (1172): *quidquid facit, corpus est*. Dasselbe findet sich bei einigen christlichen Schriftstellern (z. B. Tertullian, de anima 5).

<sup>2)</sup> Diese Auffassung liegt dem Traktate Tertullians De baptismo zu Grunde. Sie ist auch maßgebend für die Riten des Exorcismus und der Benediction, die

Prozess symbolisch auffasste, kam auf, als sich die Ideen über das Verhältnis von Materie und Geist änderten. Es ist, sozusagen, die rationalisierende Erklärung einer Anschauung, welcher die Welt zu entwachsen strebte.

Zweitens führen wir bei unserer Beschäftigung mit der Vergangenheit die Auffassung ein, daß die Religion ein persönliches Verhältnis zwischen Gott und der einzelnen Seele ist. Wir können nicht glauben, daß in dem gottesdienstlichen Thun eine Kraft liege und daß dabei das Gewissen außer Frage bleibe. Wir können es verstehen, wenn wir es auch beklagen mögen, daß Verfolgungen stattfinden, wie es im sechzehnten Jahrhundert der Fall war. Denn sie sind letztlich ein Resultat derselben Auffassung: man war tief ergriffen von der Richtigkeit des eigenen Glaubens, und hielt es daher für sehr wichtig, daß die anderen Menschen den gleichen Glauben hätten. Doch wir können nur schwer verstehen, warum im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung ein großer Kaiser, der ebenso groß war als Philosoph, mit voller Überlegung die Christen verfolgte. Die Schwierigkeit entsteht aber nur daraus, daß wir den vollkommen verschiedenen Gesichtspunkt übersehen, unter welchem sich die Religion für römisches Denken darstellte. Sie war nicht ein Verhältnis zwischen der Seele und Gott, sondern zwischen dem Einzelnen und dem Staat. Das Gewissen hatte dabei keine Stelle. Gottesdienst war ein althergebrachter Brauch, den der Staat sanktionierte und unterstützte. Er war eine der gewöhnlichen Pflichten des täglichen Lebens<sup>1)</sup>. Die Verachtung des Kultus und noch mehr seine Verwerfung war ein Verbrechen.

---

sich in den alten lateinischen Liturgieen finden. (Vgl. z. B. das sog. Sacramentarium Gelasianum I 73 (bei MURATORI, Liturgia Romana vetus I 594): *exaudi nos omnipotens deus et in huius aquae substantiam immitte virtutem ut abluendus per eam et sanitatem simul et vitam mereatur aeternam*. Diesem Gebete folgt unmittelbar eine Anrede an das Wasser: *exorcizo te creatura aquae per deum vivum . . . adiuro te per Jesum Christum filium eius unicum dominum nostrum, ut efficiaris in eo qui in te baptizandus erit fons aquae salientis in vitam aeternam, regenerans eum deo patri et filio et spiritui sancto . . .* Ebenso im Sacramentarium Gallicanum (bei MABILLON, de liturgia Gallicana libb. III, p. 362): *exorcizo te fons aquae perennis per deum sanctum et deum verum qui te in principio ab arida separavit et in quatuor fluminibus terram rigare praecepit: sis aqua sancta, aqua benedicta, abluens sordes et dimittens peccata*.

<sup>1)</sup> Diese Gedanken finden sich in Xenophons Bericht über Sokrates, der mehr als einmal das delphische Orakel citiert: ἡ τε γὰρ Πυθία νόμῳ πόλεως ἀναγεῖ ποιοῦντας εὐσεβῶς ἂν ποιεῖν. Xenoph. Memor. I 31 und IV 316; Epictet. Enchir. 31: σπένδειν δὲ καὶ θύειν καὶ ἀπάρχεσθαι κατὰ τὰ πάτρια ἐκείστους προσήκει. Wiederholt bei Plutarch, z. B. de defect. orac. 12 (p. 416) de Comm. notit. 311 (p. 1074), im Aureum carmen der späteren Pythagoräer: ἀθανάτους μὲν πρῶτα θεοὺς νόμῳ ὥς

Ein Kaiser konnte den Übertreter wohl bedauern wegen seiner Halsstarrigkeit, aber er mußte ihn entweder zum Gehorsam zwingen, oder für seinen Ungehorsam bestrafen.

Wir haben uns also die Thatsache zu vergegenwärtigen, daß das Studium der Geschichte eine ebenso sorgfältige, wie konstante Anspannung der geistigen Kräfte und Anwendung des Wissens erfordert. Wir müssen an das denken, was wir die „Situation der Gleichzeitigkeit“ genannt haben, daß wir uns, soweit das möglich ist, von den ererbten oder von uns selbst aufgestellten Theorien losmachen. Wir müssen endlich die Existenz von Unterströmungen im Auge behalten, welche in der Vergangenheit ganz andere waren als in unseren Tagen. Erst wenn wir diese Bedingungen erfüllen, können wir mit Erfolg das große Problem behandeln, das uns vorliegt. Ich lege auf diese Punkte ein solches Gewicht, weil das Interesse an dem Gegenstande die Schwierigkeiten leicht in den Hintergrund drängt. Die Litteratur hat keinen Mangel an phantastischen Darstellungen des ältesten Christentums. Sie sind zumeist von Enthusiasten verfaßt, deren Gedanken sich in leichtbeschwingtem Fluge zu den Berggipfeln erheben, welche der Historiker nur auf langem und rauhem Pfade erklimmt. Und sie werden zumeist von solchen gelesen, welche ihnen nur die Aufmerksamkeit widmen, die man einem Groschenhefte oder einem Zeitungsartikel schenkt. Ich wünsche nicht — und ich weiß, daß ich darin mit Ihnen einig bin — diese phantastischen Darstellungen um eine zu vermehren. Die Zeit für eine genaue Darstellung ist nun herangekommen. Das Material für ein solches Studium ist zugänglich gemacht; seine Methode ist festgestellt durch Normen, welche sich bei Untersuchungen auf ähnlichen Gebieten bewährt haben; die Schwierigkeit liegt vor allem in uns selbst, und es ist unsere Pflicht, das endlich einmal zu erkennen.

Denn dies Studium erweckt nicht nur ein lebhaftes Interesse; es ist auch von höchstem Werte. Sonst mag die Geschichte mehr oder weniger einem antiquarischen Interesse dienen. Ihre letzten Ergebnisse befriedigen vielleicht unsere Neugierde oder erweitern die Grenzen unseres Wissens. Das Christentum erhebt den Anspruch, uns in

---

*διδάσκονται, τίμα* (MULLACH, *Fragm. Philosoph. graec.* I 193) und bei dem Neuplatoniker Porphyrius, ad Marcell. 18 (p. 203 ed. Nauck) *οὗτος γὰρ μέγιστος καρπὸς εὐσεβείας τιμῶν τὸ θεῖον κατὰ τὰ πάτρια*. Die Männer, welche das Christentum mit geistigen Waffen bekämpften, legten den Hauptnachdruck auf ihren Abfall von der Religion der Väter. Vgl. z. B. Caecilius bei Minucius Felix, Octav. 5.: *quanto venerabilius ac melius . . . maiorum excipere disciplinam, religiones traditas colere*. Celsus bei Origenes, *Contra Cels.* V 25. 35. VIII 57.

unserem Leben zu leiten. Es ist in so weitem Umfange für die sittliche Entwicklung der Menschheit bedeutungsvoll geworden, daß wir jene Forderung nicht ungehört verhallen lassen können. Aber ebenso wenig können wir ihr Recht zugeben, solange wir noch gar nicht wissen, was das Christentum denn eigentlich ist. Tausende von Stimmen tönen da durcheinander und jede von ihnen behauptet, im Namen des Christentumes zu reden. Darin liegt die Aufforderung, sich von diesen Stimmen zu den christlichen Urkunden, zur christlichen Geschichte zu wenden. Denn wollen wir wissen, was das Christentum ist, so müssen wir zuerst fragen, was es sein will und was es gewesen ist. Das eine ergänzt das andere. Mit der letzteren Frage allein haben wir es hier zu thun. Wir dürfen an diese Untersuchung mit gutem Zutrauen herantreten; denn es ist eine wissenschaftliche Untersuchung. Wir werden, wenn wir nur den guten Willen haben, den feierlichen Schritt der Geschichtswissenschaft hören, die langsam vorgeht, doch stets dem Siege entgegen. In unseren Tagen hat sie sich vor allem für die ältere Zeit des Gebietes der Geschichte des Christentumes bemächtigt. An den Flügeln dieses Heeres wie an den Flügeln der exakten Wissenschaften sind Schützen und Plänkler, die sich manchmal in Sümpfe wagen, wo ihnen der Boden unter den Füßen weicht, und in Schluchten, aus denen es kein Herauskommen mehr giebt. Doch die Wissenschaft schreitet unentwegt vorwärts. *Vestigia nulla retrorsum*. Sie schreitet, wie die exakten Wissenschaften es gethan haben, vorwärts mit dem festen Tritt, den die Gewilsheit verleiht. Wie die exakten Wissenschaften, stösst sie auf Widerspruch und deshalb auch auf Schmähung, Vor ihr liegt, wie bei den exakten Wissenschaften, ein Chaos; doch hinter sich läßt sie Ordnung zurück. Wir dürfen ihren Fortschritten folgen, nicht nur mit dem Vertrauen, das uns wissenschaftlich sichere Ergebnisse einflößen, sondern ebenso mit dem Vertrauen unseres Christenglaubens. Sie erkennt vielleicht manches als abgeleitet an, was wir für ursprünglich hielten; manches als zusammengesetzt, was uns jeder Analyse zu spotten schien; manches wohl auch als Phantom, was sich uns als Realität darstellte. Und doch will sie der christlichen Apologetik ein neues Kapitel zufügen. Sie will den göttlichen Ursprung des Christentumes bestätigen, indem sie das Christentum mit all den Erscheinungen in Verbindung setzt, die wir für göttlich halten. Ihre Ergebnisse wollen ihren Platz haben neben den Kräften des Glaubens, welche in der Menschenseele mit nie verglimmendem Feuer brennen; wollen leuchten durch das Dunkel dieses sturmbeugten Lebens mit unverlöschlichem Lichte.



## Zweite Vorlesung.

### Die griechische Bildung.

---

Das Hauptergebnis der Betrachtungen, auf welche ich Ihre Aufmerksamkeit gelenkt habe, ist dies, daß eine Untersuchung der Ausbreitung und der Veränderungen der ursprünglichen Formen des Christentums beginnen müsse mit einer Untersuchung der Umgebung, in welche es hineingetreten ist. Für eine vollständige Untersuchung würde es nötig sein, diese Umgebung als ein ganzes in Betracht zu ziehen. In gewisser Weise hängt das ganze Leben zusammen und kein Element läßt sich völlig isolieren. Die politische und wirtschaftliche Physiognomie einer bestimmten Zeit wirkt mehr oder weniger geheim auch auf die litterarische und philosophische ein. Eine vollständige Untersuchung müßte daher dies alles in Rechnung ziehen. Aber ein Einzelleben ist kurz, die menschliche Kraft hat enge Grenzen. Darum muß man sich auch hierbei, wie bei manchen anderen Studien, mit etwas weniger als dem Ideal begnügen. Für die Untersuchung reicht es aus, wenn wir uns mit den nächsten Gründen für die Erscheinungen, die wir untersuchen wollen, beschäftigen. Und indem wir uns, wie wir das hier hauptsächlich thun wollen, nur mit dem beschäftigen, was in der Litteratur seinen Ausdruck gefunden hat, so genügt es, im wesentlichen auf die Züge der Zeit, die in der Litteratur zutage treten, Rücksicht zu nehmen.

Die Summa dieser Züge ist, daß die griechische Welt im zweiten und dritten Jahrhundert eine gebildete Welt war und dies in einem Sinne, der, wenn auch nicht ohne manche berechnete Abstriche, seitdem die Herrschaft behauptet. Sie hatte als Ernte eingebracht, was Geschlechter zuvor gesäet hatten. Fünf Jahrhunderte vorher waren zuerst die neuen Elemente der Wissenschaft und der Kultursprache

in weitem Umfang in den engen Kreis des altgriechischen Lebens eingedrungen. Es war nun für die Menschen nicht mehr genug, das Land zu bestellen, dies oder jenes Gewerbe zu treiben, oder sich im Gebrauche der Waffen zu üben. Das Wort σοφός, das man vor alters auf den anwandte, der geschickt war in den Künsten des Lebens, auf den, der einen Bogen zu spannen oder die Leier zu spielen oder eine Hecke zu verschneiden verstand, wurde nun, wenn auch nicht ausschliesslich, so doch zuletzt hauptsächlich von dem gebraucht, der praktische Weisheit besaß oder in den Gedanken und Worten der Väter sich bewandert zeigte. Die ursprünglichen, tief im griechischen Volkscharakter liegenden Gründe für das wissenschaftliche Element, das diese bestimmte Form annahm, haben durch die spätere griechische Geschichte noch einen besonderen Accent erhalten. Freilich scheint hier wenig Vernunft in dem geschichtlichen Verlaufe der Dinge zu herrschen: daß Griechenland nicht die moderne Entwicklung der Naturwissenschaft in Europa antizipieren sollte, und daß die Wissenschaft in der alten Zeit nicht das war, wonach sie jetzt strebt: die Kenntniss der Erscheinungswelt und der physikalischen Gesetze. Das Bestreben, die Erscheinungen der Natur zu sammeln, zu verbinden und zu vergleichen, scheint doch in der menschlichen Natur nicht weniger tief begründet, als das andere, sich mit den Gedanken der Menschen, die vor uns gelebt haben, vertraut zu machen. Doch Griechenland hatte einerseits seine politische Macht verloren; andererseits besaß es in seiner glänzenden Litteratur ein unveräußerliches Erbe. Es konnte sich in seine politische Abhängigkeit darum leichter fügen, weil es auf litterarischem Gebiete noch eine unbestrittene Herrschaft ausübte. Darum wandte es sich naturgemäfs der Wissenschaft zu. Ebenso naturgemäfs war aber dann auch das weitere, daß das wissenschaftliche Studium seine Wirkungen auf die Sprache äufserte. Die Freude an der Sprache ist den Griechen in weitem Umfange zur zweiten Natur geworden. Sie waren ein Volk von Rednern, abhängig von der Glätte und Schönheit des Ausdruckes. War auch mit der politischen Selbständigkeit das öffentliche Leben zu Ende, aus dem heraus die Redner geboren waren: es war doch ein Keim geblieben, der im zweiten Jahrhundert unserer Zeitrechnung in einem neuen Frühling frische Blüten trieb. Wie spielende Kinder hielten sie vor fingierten Versammlungen Reden, sprachen sie zu fingierten Gerichtshöfen, und darin lebte die alte Gewohnheit, öffentlich zu reden, bei ihnen wieder auf, als wirkliche Reden und wirkliche Versammlungen unmöglich geworden waren. Bei dem Mangel an Zerstreuung durch ernstere politische Verwickelungen im Inneren oder durch Kriege nach aussen hatten derartige Bestrebungen dem Gesichte der griechischen

Gesellschaft im allgemeinen den Stempel aufgedrückt. Es hatte sich eine Art von litterarischem Instinkt ausgebildet. Die große Menge in der griechischen Welt legte Gewicht auf die Bekanntschaft mit der älteren Litteratur und auf die glatte Sprache, welche seitdem die Sprache der Bildung geworden war.

Zwei Punkte müssen wir hinsichtlich der Bildung ins Auge fassen, ehe wir sie als ein Moment des großen Gegenstandes würdigen können, dem unsere Untersuchung gilt. Wir müssen zunächst ihre Formen, dann ihren Umfang feststellen. Es ist nicht genug, daß sie in der Art ihrer Folgen gewisse Übereinstimmungen zeigte: man muß auch nachweisen, wie das Resultat auf gleiche Weise gefunden wurde.

I. Die Bildung war, wie die unserer Zeit, ein Komplex. Nehmen wir die Naturwissenschaft aus, so umspannte sie auch das gleiche Gebiet. Sie war allerdings nicht sowohl ein Analogon zu unserer Bildung, als vielmehr die Grundlage. Unsere Bildung geht direkt auf sie zurück. Sie erhielt damals eine Gestalt, in der sie bis auf die neueste Zeit in der ganzen gebildeten Welt widerspruchslos anerkannt wurde. Wir beschäftigten uns mehr mit den Geistes- als mit den Naturwissenschaften, weil es die Griechen thaten, und weil die Römer und die römischen Provinzialen sich an griechische Lehrer wandten oder den Spuren der Griechen folgten, wenn sie ihre Söhne ausbilden ließen.

Wie bereits angedeutet, waren die Hauptelemente Grammatik und Rhetorik<sup>1)</sup>.

1. Unter Grammatik verstand man das Studium der Litteratur<sup>2)</sup>. In ihrem ursprünglichen Sinn, d. h. als Kunst zu lesen und zu schreiben, wurde sie so früh begonnen, wie bei uns. „Wir ergeben uns der Grammatik von unserer Kindheit an, ja fast, wenn wir noch in den Windeln liegen“, sagt Sextus Empiricus<sup>3)</sup>. Für diesen Elementar-

---

<sup>1)</sup> Das Folgende soll nur eine kurze Übersicht sein, die nicht alle Elemente der späteren griechischen Bildung umfaßt, sondern nur die hervorstechendsten und wichtigsten. Es ist daher auch nichts von den Elementen der *ἐγκύκλιος παιδεία*, welche das mittelalterliche *quadrivium* bildete, gesagt. Die Werke, welche sich mit diesen Gegenständen beschäftigen, sind aufgezählt bei K. F. HERMANN, Lehrb. d. griech. Antiquitäten 4<sup>3</sup> 302, herausgeg. von BLÜMNER. Das wichtigste ist GRASBERGER, Erziehung und Unterricht in klass. Altertum. Bd. 1. 2. Würzburg, 1864. Kurz und für den, der keine eindringenden Studien machen will, brauchbar ist USSING, Erziehung und Jugendunterricht bei den Griechen und Römern. Berlin, 1885.

<sup>2)</sup> *Litteratura* ist im Lateinischen was *γραμματική* im Griechischen. Quintil. II 14.

<sup>3)</sup> Sextus Empiricus, Adv. Grammatic. I 41 (p. 607 BEKKER).

unterricht brachte man gewöhnlich einen anderen Namen<sup>1)</sup> und die „Grammatik“ umfasste schließlic alles, was man als „schöne Wissenschaften“ bezeichnet. Diese umfassende Bedeutung hatte sie aber erst allmählich gewonnen; infolge dessen war sie je nach der Zeit verschieden definiert und eingeteilt worden. Die Einteilung, welche Sextus Empiricus als die einwurfsfreiste bezeichnet<sup>2)</sup> und die den allgemeinen Umfang der „Grammatik“ ziemlich genau angeben soll, ist die in technische, historische und exegetische Elemente. Das erste war das Studium des Ausdruckes, das Aufstellen der Regeln für korrekten Ausdruck, der Unterscheidung zwischen Hellenismen und Barbarismen. Darauf legte man ein ebenso großes Gewicht, wie in Frankreich zur Zeit Boileaus auf die Sprache der Académie française. Marc Aurel<sup>3)</sup> sagt: „Dem Grammatiker Alexander verdanke ich die Fähigkeit, keine Fehler vorzurücken und nicht zu schelten, wenn jemand auch barbarische Ausdrücke und Provinzialismen braucht, oder schlecht klingende Sätze baut.“ „Ich muß wegen des Stiles dieses Briefes um Entschuldigung bitten“, sagt der Kirchenvater Basilius<sup>4)</sup> zweihundert Jahre später in einem Briefe an seinen alten Lehrer Libanius, „ich war wirklich in der Gesellschaft von Moses und Elias und Leuten dieser Art, die uns ohne Zweifel die Wahrheit verkünden, aber in einem barbarischen Dialekt, so dass Eure Lehren mir nicht mehr im Kopfe sind.“ Der zweite Bestandteil der „Grammatik“ war das Studium der Antiquitäten eines älteren Schriftstellers: Erklärung der vorkommenden Namen von Göttern und Heroen, Legenden und Geschichten. Dies hat sich bis auf unsere Zeit in den meisten Kommentaren zu den Klassikern erhalten. Das dritte Element war teilweise kritischer Art: die Unterscheidung zwischen echten und untergeschobenen Schriften, zwischen richtigen und falschen Lesarten; hauptsächlich aber exegetisch: die Erklärung des Sinnes. Man hat dies „Prophetin der Dichter“<sup>5)</sup> genannt, die zu ihnen in demselben Verhältnis stand, wie die delphische Priesterin zu dem Gotte, der sie inspirierte.

<sup>1)</sup> γραμματιστική wurde vom γραμματιστικός gelehrt, γραμματική vom γραμματικός. Das Verhältnis zwischen beiden wird daraus deutlich, daß im Edikt des Diocletian das Honorar des ersteren auf fünfzig Denare festgesetzt wird, während das des letzteren bis zu zweihundert steigt. (Edict. Diocl. bei HAENEL, Corpus Legum No. 1054, p. 178.)

<sup>2)</sup> Sextus Emp., Adv. Grammat. I 91 sqq. Vgl. 250. Diese Definition ist als die bezeichnendste für die Periode, um welche es sich hier handelt, gewählt. Vgl. damit die ausführliche Darstellung bei Quintil. I 4 sqq.

<sup>3)</sup> Marc. Aurel. Meditat. I 10.

<sup>4)</sup> Das ist der wesentliche Inhalt von ep. 339 (146) (3 455 Bened.). In Libanius' Antwort liegt eine reizende Ironie (ep. 340 [147]).

<sup>5)</sup> προφητις Sextus Empiricus, Adv. Grammat. I 279.



Die Hauptgrundlage für diese litterarische Bildung lieferten die Werke der Dichter. Man las sie nicht nur um ihres litterarischen, sondern auch um ihres sittlichen Wertes willen<sup>1)</sup>. Man las sie, wie wir die Bibel lesen. Man lernte sie auswendig. Das Denken der Menschen war mit ihnen gesättigt. Ein Citat aus Homer oder einem Tragiker wurde bei jeder Gelegenheit, in jeder Gesellschaft angebracht. Dio Chrysostomus erzählt in einem Überblick über seine Reisen, wie er in eine griechische Kolonie unter den Borystheniten an den fernen Grenzen des Reiches gekommen sei und wie er selbst in dieser abgelegenen Ansiedelung gefunden habe, daß fast alle Bewohner die Ilias auswendig konnten, und daß sie nichts lieber hörten als dies<sup>2)</sup>.

2. Auf die Grammatik folgte die Rhetorik: auf das Studium der Litteratur das Studium des schriftstellerischen Ausdruckes und der juristischen Beweisführung. In der Praxis waren beide nicht reinlich getrennt, sondern manches war beiden gemeinsam. Bei dem einen wie dem anderen war der Begriff mit der Zeit erweitert worden und die Rhetorik wurde wie die Grammatik verschieden definiert und eingeteilt. Man übte sie ein durch Vorschrift, Beispiel und praktische Versuche. Der Lehrer diktierte Regeln oder teilte Verzeichnisse von ausgewählten Stellen der älteren Autoren mit, oder er las derartige Stellen mit stilistischen Erläuterungen vor, oder er gab eigene Musterreden zum besten. Die erste dieser Methoden tritt uns in den erhaltenen Handbüchern entgegen<sup>3)</sup>. Die zweite lebt noch in unserer Zeit als eine Sitte fort im Großen namentlich in den „Vorlesungen“ der Universitäten; ihre wichtige litterarische Hinterlassenschaft sind die „*Scholia*“ zu Homer und anderen Klassikern. Die dritte Methode gab Veranlassung zu einer Einrichtung, welche sich ebenfalls bis in unsere Zeit erhalten hat. Der Schüler folgte einer jeden dieser Methoden. Er fing damit an, die Regeln des Lehrers und ausgewählte Stellen guter Schriftsteller auswendig zu lernen. Diese trug er dann in Gegenwart des Lehrers mit der richtigen Betonung und passenden Gesten vor. Auf der nächste Stufe mußte er Erklärungen dazu liefern.

---

<sup>1)</sup> Strabo I 23 (1 24<sup>14</sup> KRAMER): οὐ ψυχαραγωγίας χάριν δήπουθεν ψιλῆς, ἀλλὰ σωφρονισμοῦ.

<sup>2)</sup> Dio Chrys. Orat. XXXVI (2 51 ed. DIND.).

<sup>3)</sup> Gedruckt bei WALZ, *Rhetores Graeci*, vol. I. Die hier gegebene Darstellung folgt hauptsächlich den *Progymnasmata* des Theo v. Smyrna (ca. 130 n. Chr.). Hierher gehört auch ein Brief des Dio Chrysostomus, der unter seinen Reden abgedruckt ist (Orat. XVII *περὶ λόγου ἀσκήσεως* 1 279 sqq. ed. DINDORF). Er enthält Ratschläge für einen Mann, der noch im vorgerückten Alter Rhetorik studieren wollte und giebt, vom Formellen abgesehen, eine gute Übersicht über den allgemeinen Gang des Unterrichtes.

Hier ein kurzes Beispiel, das sich bei Epictet findet<sup>1)</sup>: der Schüler liest den ersten Satz von Xenophons Memorabilien und macht dann seine Bemerkungen dazu: „Ich habe mich oft verwundert gefragt, was in der Welt wohl die Gründe dafür sein mögen, daß . . . ? Besser . . . ‘der Grund dafür sein möge, daß . . . ? das ist richtiger“. Hiernach oder noch daneben her schritt der Schüler zur eigenen Anfertigung von Reden fort. Zunächst waren es nur Stilproben nach irgend einem Muster; stufenweise wurde der Schüler dann dazu geführt, Disposition und Stil dessen, was er schrieb, selbst zu bilden, und mit Stil und Gegenstand zu wechseln. Zuweilen stand ihm die Bibliothek seines Lehrers zu Gebot<sup>2)</sup>; und wenn er auch in seiner eigenen Sprache schrieb, so mußte er seine Perioden doch nach den Regeln der Kunst bauen und alle Wörter vermeiden, für welche sich nicht eine Autorität anführen liefs, gerade wie bei uns ein Gymnasiast, der sein griechisches Exercitium schreibt. Die Krone des Unterrichtes war es, wenn man sich die Kunst aneignete, aus dem Stegreif zu reden. Die rhetorische Bildung eines Schülers war dann vollendet, wenn er imstande war, über jedes Thema, das man ihm vorschlug, ohne Vorbereitung zu reden. Aber einerlei, ob er eine zuvor aufgesetzte Rede hersagte oder extemporierte: man erwartete von ihm, daß er in gleicher Weise auf eine künstliche Disposition wie auf die pedantische Ausdrucksweise achtete. „Du mußt erst die grenzenlos langen Sentenzen ablegen, in die du dich eingewickelt hast,“ sagt Hermes zu einem Rhetoriker, der eben in sein Boot gestiegen ist, „und deine Antithesen und die gleichschwebenden Schlüsse und die sonderbaren Ausdrücke und deine ganze schwerfällige Sprechweise, sonst machst du mir meinen Kahn zu schwer“<sup>3)</sup>.

Neben den schönen Wissenschaften und der Rhetorik fiel auf die Unterweisung in der Philosophie ein ganz besonderes Gewicht. Sie war das höchste Ziel der Bildung des Durchschnittsgriechen jener Zeit. Logik in der Form der Dialektik war der Philosophie und Rhetorik gemeinsam. Jeder mußte lernen zu argumentieren; viele lernten dann auch die philosophischen Kunstausrücke und die Geschichte der Philosophie in ihren Grundzügen dazu. Lucian<sup>4)</sup> erzählt eine Geschichte von einem Landedelmann der alten Schule, dessen Neffe nach Hause kam, nachdem er allnächtlich Vorlesungen gehört hatte und nun seine Mutter und ihn selbst mit „Trugschlüssen“ und „Dilemmas“ traktierte und über „Beziehungen“ und „Begriffe“

<sup>1)</sup> Epictet, Dissert. III 23 20.

<sup>2)</sup> Philostrat., Vit. Soph. II 213 von Proclus.

<sup>3)</sup> Lucian, Dial. mort. X 10 s.

<sup>4)</sup> Lucian, Hermotim. 81.

und „geistige Vorstellungen“ und ähnliche Termini redete; ja, schlimmer als dies, er sagte auch, „dafs Gott nicht im Himmel lebe, sondern dafs er auch über Stock und Steine und dergleichen hingehe“. Was die Logik betrifft, so war sie dem griechischen Denken angeboren. Dialektik ist nur die gewöhnliche Unterhaltung eines scharfsinnigen Volkes, die unter gewisse Regeln gebracht ist. Doch es war eine verhältnismäfsig neue Entwicklungsstufe der Philosophie, dafs sie nun auch eine litterarische Gestalt bekommen sollte. Auch sie war von dem allgemeinen Verfall in Mitleidenschaft gezogen worden. Sie nahm ihre Weisheit aus zweiter Hand. Sie war nicht ein Produkt eigener Gedanken jener Männer, sondern eine Verarbeitung der überlieferten Anderer. Vom praktischen Leben hatte sie sich entfremdet. Sie war herabgesunken zu einem System von Vorlesungen und Disputationen. Man lehrte sie in derselben Weise wie die Studien, die ihr vorausgingen. Doch nahmen die Vorlesungen eine viel wichtigere Stelle ein. Bald las der Lehrer eine Stelle aus einem Philosophen vor und erklärte sie dann; bald verbreitete er sich über sein eigenes System. Der Schüler mufste das einmal einen von ihm selbst verfertigten Aufsatz vorlesen, dann wieder hatte er eine Stelle aus einem Philosophen zu erklären und zwar vor dem Lehrer, der seinerseits dann sein Urteil über die Richtigkeit der Erörterung und der Erklärung abgab <sup>1)</sup>. Die „Gespräche“ des Epictet bieten in dieser Beziehung, noch ganz abgesehen von ihrem Inhalte, ein einzigartiges Interesse. Sie tragen in hohem Mafse den Charakter solcher Vorlesungen und geben ein fast photographisch getreues Bild vom Hörsaal eines Philosophen.

Gegen diese Entartung der Philosophie erhoben nicht allein die Cyniker, sondern alle ernsteren Philosophen Einsprache. Wenn Epictet auch selbst ein Professor war, wenn er sich selbst auch dem herrschenden System der gewöhnlichen Unterweisung anschlofs, so war doch sein Leben und seine Lehre ein Kampf dagegen. „Wenn ich Philosophie studiere,“ sagt er, „und habe dabei blofs die Litteratur im Auge, so bin ich kein Philosoph, sondern ein Philologe. Der einzige Unterschied ist der, dafs ich den Chrysipp erkläre statt Homer“ <sup>2)</sup>. Man protestierte zuweilen nicht nur gegen die Entartung der Philosophie, sondern auch gegen den Begriff der litterarischen Bildung überhaupt. „Es giebt zwei Arten

<sup>1)</sup> Ein gutes Beispiel für die erstere Methode findet sich bei Maximus v. Tyrus, Dissert. 33, wo § 1 ein Teil von einem Schüleraufsatz ist, und die folgenden §§ den Kommentar des Lehrers enthalten; die letztere Methode bei Epictet., Diss. I 10 s, wo vom Studenten der Ausdruck *ἀναγνῶναι*, *legere*, vom Lehrer *ἐπαραγνῶναι*, *praelegere*, gebraucht ist.

<sup>2)</sup> Epictet, Enchirid. 49. vgl. auch Dissert. III 21 7 (s. u.).

von Bildung," sagt Dio Chrysostomus <sup>1)</sup>, „die eine ist etwas Göttliches, die andere menschlich. Die göttliche ist erhaben, machtvoll und leicht; die menschliche ist mälsig und ohnmächtig, bringt viele Gefahren und nicht wenig Täuschung . . . Die große Masse nennt sie Bildung (*παιδείαν*) und doch ist's nur, wie ich vermute, eine Unterhaltung (*παιδεία*); man glaubt, daß derjenige, der die Litteratur in möglichst weitem Umfang beherrscht — persische und griechische, syrische und phönizische — und der die meisten Bücher gelesen hat, der weiseste und gebildetste ist. Und wenn man an so einem Menschen findet, daß er lasterhaft und feig und geldgierig ist, so sagt man, daß seine Sache so wenig wert sei, wie er selbst. Die andere Art nennt man bald Bildung, bald Tüchtigkeit und Hochsinnigkeit. In alter Zeit pflegte man die Männer, welche Bildung in diesem guten Sinne besaßen, Männer mit tapferem Sinn und gebildet, dergleichen Herakles einer war, Söhne des Zeus zu nennen.“ Ebenso bezeichnend, nicht nur als ein Beweis für die Reaktion gegen jene Art von Bildung, sondern auch für ihre Verbreitung, ist ihre Abweisung bei Marc Aurel <sup>2)</sup>: „Ich verdanke es Rusticus," sagt er, „daß ich den Gedanken von der Notwendigkeit einer sittlichen Erneuerung erfaßte, und daß ich nicht dazu gekommen bin, mir litterarische Lorbeeren zu holen oder Abhandlungen über philosophische Gegenstände zu schreiben oder rhetorische Ergüsse zu verfassen . . . und daß ich bewahrt blieb vor Rhetorik und Poesie und geziertem Sprechen.“

II. Ich wende mich nun von den Formen der Bildung zu ihrem Inhalt. Ihre allgemeine Verbreitung und ihr Einfluß auf die Menge läßt sich an Zeugnissen verschiedener Art nachweisen.

1. Dies läßt sich nachweisen aus dem großen Umfang litterarischer Zeugnisse von Gelehrten und von Methoden, nach denen man sich die Bildung aneignete. Die Exklusivität der alten Aristokratie war zusammengebrochen. Die Bildung lag nicht länger in den Händen von „Hauslehrern“ in den Häusern der vornehmen Familien. Sie war im öffentlichen Leben ein Faktor geworden und darum hinterließ sie auch litterarische Spuren. Aus den vorhandenen Zeugnissen kann man schließen, daß fast in jeder Stadt Elementarschulen bestanden. Dort erhielt die gesamte Jugend die Elemente ihrer Bildung. Es wurde aber allgemein üblich, daß die Jünglinge ihre Bildung vervollkommneten, indem sie irgendwo die Vorlesungen eines berühmten Professors hörten. Wir würden sagen: sie gingen von der Schule zur Universität <sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Dio Chrys., orat. IV (169 DIND.).

<sup>2)</sup> Marc. Aurel. Medit. I 7.

<sup>3)</sup> Diese höheren Schulen waren nicht auf Rom und Athen beschränkt, sondern fanden sich in verschiedenen Teilen des Reiches. Marseille war zur Zeit Strabos besuchter als selbst Athen. Angesehene Schulen befanden sich zu Antiochien,

Die Studenten, die so von Hause fortgingen, gehörten allen Gesellschaftsklassen an. Manche waren ganz arm und mußten wie die „Bettelstudenten“ der mittelalterlichen Universitäten sich ihr Brot erbetteln<sup>1)</sup>. „Ihr seid beklagenswerte Leute,“ sagt Epictet von diesen Studenten<sup>2)</sup>, „wenn ihr euch heute satt gegessen habt, so setzt ihr euch hin und jammert über den nächsten Tag, woher ihr an ihm euer Essen bekommen werdet.“ Andere kamen, weil es eben einmal Modesache war. Die jungen Stutzer von Rom und Athen beklagten sich bitterlich darüber, daß in Nicopolis, wohin sie gegangen waren, um Epictet zu hören, die Wohnungen schlecht wären und die Bäder schlecht und das Gymnasium schlecht und daß die „Gesellschaft“ kaum leben könne<sup>3)</sup>. Weiter gab es damals, wie heute noch, Studenten, die hatten Heimweh, und Mütter, die über ihre Abwesenheit klagten, und Briefe, daß man sie erwarte und sie kamen nicht, oder Briefe, die schlimme Nachrichten brachten; vielversprechende Jünglinge, von denen man hoffte, daß sie als lebende Konversationslexika nach Hause kommen würden, bei denen es aber zweifelhaft war, wenn sie nach Hause kamen, ob ihnen ihre Bildung überhaupt einen Vorteil gebracht hatte<sup>4)</sup>. Damals, wie heute, ging man vom Hörsaal zu Athletenkämpfen oder in das Theater, „und die Folge davon ist,“ wie Epictet sagt<sup>5)</sup>, „daß ihr euere alten Gewohnheiten nicht ablegt, oder in sittlicher Hinsicht Fortschritte macht.“ Andere Studenten kamen, wie heute, nicht um etwas zu lernen, sondern nur, um sich zu zeigen. Epictet entwirft ein Bild von einem solchen, der darauf wartete, seine Logik bei einem Mahle der Stadt loszulassen, indem er dem neben ihm sitzenden Stadtvater mit seinen rätselhaften hypothetischen Syllogismen imponierte<sup>6)</sup>.

Alexandria, Rhodus, Smyrna, Ephesus, Byzanz, Neapel, Nicopolis, Bordeaux und Autun. Die Gewohnheit, solche Schulen zu besuchen, hat sich lange erhalten. Im vierten Jahrhundert wird von den Kirchenvätern Basilius, Gregorius von Nazianz, Augustin und Hieronymus erzählt, daß sie dieser Sitte gefolgt seien. Die allgemeine Anerkennung des Christentumes änderte das bestehende System nicht. So sagt Augustin (de utilitate credendi 7. [8 76 ed. MIGNE]): „Durch die ganze Welt hin sind die Rhetorenschulen voll Leben, erfüllt vom Lärm der Menge ihrer Studenten.“

1) Aus einer etwas späteren Zeit haben wir ein interessantes Beispiel der Armut zweier Studenten, von denen der eine späterhin berühmt geworden ist: von Prohaeresius und Hephaestion. Sie hatten beide zusammen nur einen zerrissenen Mantel, so daß, wenn der eine in die Vorlesung ging, der andere zu Hause im Bett liegen mußte. (Eunap., Prohaeresius 137 p. 78 edd. BOISSONADE et WYTTENB.)

2) Epict., Diss. I 919.

3) Epict. I. c. II 2112; III 2454.

4) Epict. I. c. II 2112, 13, 15; III 2422, 24.

5) Epict. I. c. III 1614 sq.

6) Epict. I. c. I 269.



Andere endlich — alles wie heute — welche nur die Mode mitmachten und darum Vorlesungen hörten, zeigten durch ihr Benehmen, daß sie wider ihren Willen da waren. „Ihr sollt grade sitzen,“ sagt Pluturch<sup>1)</sup> zu seinen Zuhörern insgesamt, „euch nicht räkeln, nicht miteinander flüstern, nicht lachen oder gähnen, als wäret ihr am Einschlafen, oder auf den Boden sehen anstatt auf den, der redet.“ Ähnlich sagt Philo<sup>2)</sup> ebenfalls zu seinen Zuhörern insgesamt: „Manche, die zur Vorlesung kommen, bringen nicht ihre Gedanken mit herein, sondern lassen sie draussen spazieren gehen, denken an tausend und abertausend verschiedene Dinge, an Familienangelegenheiten, Volksangelegenheiten, Privatangelegenheiten . . . und der Professor redet zu einem Auditorium, das nicht aus Männern, sondern aus Statuen besteht, zu Leuten, die Ohren haben und nicht hören.“

2. Ein zweites Kennzeichen für den Einfluß, den die Bildung auf das Zeitalter besaß, ist die Thatsache, daß der Lehrberuf angesehen und einträglich war. Das zeigt sich nicht sowohl bei einzelnen Professoren<sup>3)</sup> — das könnten ja Ausnahmefälle sein — als in ihrer Anerkennung durch Staat und Stadtbehörden.

Die Anerkennung seitens des Staates geschah in der doppelten Form: der Verleihung einer Dotation und der Befreiung von den öffentlichen Lasten.

Die ersteren sind wahrscheinlich unter Vespasian zuerst angekommen, der Lehrern der Beredsamkeit in Rom einen Jahresgehalt von 100 000 Sesterzien aus dem kaiserlichen Schatze verlieh. Hadrian gründete in Rom ein „Athenäum“, d. h. eine Universität ähnlich dem „Museum“, der Universität von Alexandria, mit ähnlichen Einkünften und einem so bedeutenden Gebäude, daß man es zuweilen als Senatsgebäude verwandte. Er stiftete ferner beträchtliche Summen für die Professoren von Athen. Ihm folgte darin Antoninus Pius. Doch scheint die erste dauernde Dotierung in Athen die des Marc Aurel zu sein, welcher für jede der vier großen philosophischen Schulen von Athen, der akademischen, peripatetischen, epicureischen und

---

<sup>1)</sup> Plut. de audiendo 13 (opp. 2 45). Die Stelle ist oben etwas verkürzt.

<sup>2)</sup> Philo, quis rer. div. heres 3. (1474 MANGEY).

<sup>3)</sup> So erhielt z. B. Verrius Flaccus, von dem die Sitte der „Preisschriften“ herrührt, von Augustus ein Jahrgehalt von 100 000 Sesterzien. (Sueton, de illustr. Gramm. 17.) Die kleinasiatischen Inschriften weisen mehrere Fälle auf, wo Professoren ihre Heimat verlassen hatten, um in anderen Provinzen zu lehren, und so reich zurückgekommen waren, daß sie ihren Geburtsstädten Schenkungen machen konnten.

stoischen zwei Lehrstühle errichtete und dazu noch je einen für die neue oder litterarische, und die alte oder forensische Beredsamkeit<sup>1)</sup>.

Die Befreiung des Professorenstandes von den öffentlichen Lasten findet sich zuerst unter Julius Caesar. Sie scheint jedoch in der älteren Zeit des Reiches rasch in weitem Umfange zur Anerkennung gelangt zu sein. Antoninus Pius stellte sie daher auf eine Grundlage, welche sie ein für allemal fixierte und auf einen bestimmten Umfang beschränkte. Er verfügte, daß kleine Städte erledigte Stühle mit fünf Physikern, drei Professoren der Rhetorik und drei für Litteratur besetzen sollten; Gerichtsstädte durften sieben Physiker, drei Professoren der Rhetorik und drei für Litteratur anstellen; Metropolitänstädte zehn Physiker, fünf Professoren der Rhetorik und fünf für Litteratur. Diese Ziffern sollten aber nicht überschritten werden. Die Immunitäten waren eine Art indirekten Gehaltes<sup>2)</sup>. Sie befreiten diejenigen, denen sie verliehen waren, von den Lasten, die in der späteren Kaiserzeit so viel zur Verarmung der oberen und mittleren Klassen beitrugen, und waren daher gleichbedeutend mit einem von der Stadtgemeinde ausgesetzten Jahresgehalt.

<sup>1)</sup> Die Belege für diesen Abschnitt und weitere Ausführungen, die sich auf diesen Gegenstand beziehen, ohne doch für unseren Zweck notwendig zu sein, finden sich bei F. H. L. ABBENS, *De Athenarum statu politico et literario inde ab Achaici foederis interitu usque ad Antoninorum tempora*. Göttingen, 1829. K. O. MÜLLER, *Quam curam respublica apud Graecos et Romanos literis doctrinisque colendis et promovendis impenderit*. Göttingen (Programm zur Säkularfeier), 1837. P. SEIDEL, *De scholarum quae florente Romanorum imperio Athenis exstiterunt conditione*. Glogau, 1838. C. G. ZUMPT, *Über den Bestand der philos. Schulen zu Athen und die Succession der Scholarchen*. Berlin, Abh. d. kgl. A. d. Wiss., 1823. L. WEBER, *Commentatio de Academia literaria Atheniensium*. Marburg, 1858. Eine interessante Inschrift in Rom vom Ende des zweiten Jahrhunderts p. Chr. scheint darauf hinzuweisen, daß diese Dotationen zuweilen auch anderen als den Philosophen zugewiesen wurden: sie bezieht sich auf einen Athleten, der einmal „Kanonikus des Serapis“ war: νεωκόρον τοῦ μεγάλου Σεράπιδος καὶ τῶν ἐν τῷ Μουσείῳ [σειτου] μένων ἀτελῶν φιλοσόφων. CIG. 5914.

<sup>2)</sup> Das Edikt des Antoninus Pius findet sich l. 6 § 2. Digest. XXVII 1 *de excusat*. Die Zahl der Philosophen ist nicht bestimmt *quia rari sunt qui philosophantur*, und wenn sie Schwierigkeiten wegen der Bezahlung machen, *inde iam manifesti fient non philosophantes*. Die Art dieser Immunitäten ist näher beschrieben ib. § 8: *a ludorum publicorum regimine, ab aedilitate, a sacerdotio, a receptione militum, ab emtione frumenti, olei, et neque indicare neque legatos esse neque in militia numerari nolentes neque ad alium famulatum cogi*. Einige Zeit darauf wurden die Immunitäten auch auf die niederen Klassen der Lehrer ausgedehnt, z. B. die *ludi magistri* in Vipascum in Portugal (HÜBNER und MOMMSEN in der *Ephemeris Epigraphica* 3 185. 188). Über die Bestimmungen im späteren Kaiserreiche siehe Cod. Theodos. XIV 9 *de studiis liberalibus urbis Romae et Constantinopolitanae*. Eine gute, allgemeinverständliche Darstellung des ganzen bei G. BOISSIER, *L'instruction publique dans l'empire Romain* (Revue des deux Mondes, 62 (1884) 316ss.).

3. Ein drittes Merkmal für den Einfluß der Bildung auf die Gesellschaft jener Zeit ist die Stellung, die die Professoren im socialen Leben einnahmen. Sie waren nicht nur ein angesehener Stand, sondern durch ihren Beruf auch mit dem täglichen Leben in enger Verbindung. Wurde aus besonderem Anlaß ein Gastmahl gegeben, bei dem es galt zu repräsentieren, so durfte der Professor der Litteratur nicht fehlen, der dann Stellen aus Dichtern vortrug und erklärte, während der Professor der Rhetorik über irgend ein Thema sprach, das man ihm aufgegeben hatte, und der Philosoph über moralische Fragen disputierte. So eine „kleine Predigt“ eines zünftigen Philosophen nach dem Mahl war damals etwa das, was bei uns Gesang oder ein Instrumentalvortrag ist<sup>1)</sup>. Diese drei Arten von Professoren waren zuweilen das stehende Inventar eines großen Haushaltes. Doch waren die Philosophen mehr in Mode als ihre Professorenkollegen. Sie wurden von den vornehmen Damen verhätschelt, wurden „Hauskapläne“<sup>2)</sup>. Sie nahmen wirklich zuweilen dieselbe Stellung ein, wie die „Hauskapläne“, von denen uns die Erzählungen aus dem letzten Jahrhundert berichten. Lucian hat in seiner Schrift „über Leute, die sich für Geld zur Gesellschaft hergeben“, heitere Augenblicksbilder aus ihrem Leben gezeichnet. Eines davon erzählt von einem Philosophen, der seine Herrin auf Reisen zu begleiten hat; er ist zusammen mit dem Koch und der Kammerjungfer in einen Wagen gestopft und hat hier gerade nur so viel Platz zur Bewegung, daß er seine Glieder gegen das Rütteln des Wagens aufstemmen kann<sup>3)</sup>. Ein andermal ist es ein Philosoph, den seine Herrin bittet und bekomplimentiert; als ein Zeichen besonderer Gunst fragt sie ihn: „Ihr seid so freundlich und dankbar; wollt Ihr mein Schoßhündchen mit in den Wagen nehmen und achtgeben, daß dem armen Tierchen nichts mangelt?“<sup>4)</sup> Wieder ein andermal ist es ein Philosoph, der hält eine Rede über die Enthaltbarkeit, während das Haar seiner Herrin geordnet wird. Da bringt die Zofe ein *Billet-doux*: und die Rede über die Enthaltbarkeit wird unterbrochen, bis die

<sup>1)</sup> Lucians Convivium ist die humoristische und satirische Beschreibung eines solchen Gastmahls. Der Philosoph liest seine Rede von einem kleinen, eng beschriebenen Blatte ab (c. 17). Die Deipnosophistae des Athenäus und die Quaestiones convivales Plutarchs sind wichtige litterarische Zeugnisse für diese Sitte.

<sup>2)</sup> Die schriftlichen Zeugnisse haben durch den Mosaikboden einer großen Villa in Hammâm Grous bei Mileve in Nord-Afrika eine interessante Bestätigung gefunden. Dort ist das „Philosophenzimmer“ oder die „Kaplanstube“ (*philosophi locus*) besonders bezeichnet und daneben sitzt eine Dame (die Herrin des Hauses?) unter einem Palmbaum. Die Inschrift ist abgedruckt im CIL 8 10890, mit Verweisung auf eine Abbildung des Mosaikbodens bei Rousset, Les Bains de Pompeianus, Constantine, 1879.

<sup>3)</sup> Lucian, de mercede conduct. 32.

<sup>4)</sup> Lucian l. c. 34.

Antwort an den Liebhaber geschrieben ist<sup>1)</sup>. Wieder ein andermal ist es ein Philosoph, der seinen Gehalt nur in Raten von zwei oder drei Groschen auf einmal bekommt, den man als einen Quälgeist ansieht, wenn er danach fragt, während sein Schneider und Schuster bezahlt sein wollen, sodafs, wenn er bezahlt wird, ihm das Geld nicht einmal zu gute kommt<sup>2)</sup>. Es ist nicht schwer einzusehen, dafs eine Philosophie, die eine derartige Stellung einnimmt, heruntergekommen sein mufs. Sie bietet nur ein karges Auskommen, und es war daher natürlich, dafs viele von denen, welche diesen Beruf ergriffen, keine Zierde für ihn waren. Mag es auch gewagt erscheinen, jedé Schilderung des grossen Satirikers wörtlich zu nehmen, so ist doch auch schwerlich anzunehmen, dafs seinen zahlreichen Karikaturen gar keine wirklichen Zustände zu Grunde liegen. Gerade die That-  
sache, dafs sie so häufig vorkommen, dafs also doch solche Leute, wie er sie schildert, existieren konnten, bestärkt uns in der Annahme, zu der uns auch andere Gründe führen, dafs die zünftigen Philosophen eine hervorragende Rolle in dem gesellschaftlichen Leben jener Zeit gespielt haben. Ich lasse die Schilderung, wie sie Lucian von Thrasycles geliefert hat, folgen:

„Er kommt daher mit vorgestrecktem Kinne, die Augenbrauen in die Höhe gezogen, feierlich mit sich selbst redend, titanenhaft blickenden Auges, das Haar auf der Stirn struppig emporstehend: ein leibhafter Boreas oder Triton, wie Zeuxis sie gemalt hat. Das ist der Mann, der sich morgens selbst einfach kleidet, der gesetzten Schrittes wandelt, der ein bescheidenes Gewand trägt, der lange Reden hält über die Tugend, der loszieht gegen die Vergnügungssüchtigen. Dann badet er und geht zum Mittagmahl, der Kellermeister reicht ihm einen grossen Becher voll Wein und er trinkt ihn aus mit grossem Behagen, als wäre es Wasser aus Lethe. Und so thut er gerade das Gegentheil von dem, was er des Morgens in seinen Reden empfohlen hat; er stürzt sich wie ein Habicht auf jeden Bissen, stösst seinen Nachbar beiseite; er schaut in die Schüsseln so scharfen Blickes, als wäre in ihnen selbst die Tugend zu finden . . . und währenddem predigt er beständig über Enthaltamkeit und Mafshalten, bis er so betrunken ist, dafs ihn die Sklaven hinaus schaffen müssen. Aber auch wenn er nüchtern ist, giebt es niemand, der ihn im Lügen, Prahlen und an Habgier überträfe: er ist der vornehmste Schmeichler und gewandteste Betrüger; Verstellung geht ihm voraus, Unverschämtheit folgt hinterdrein. Wahrhaftig, er ist geschickt in allen Dingen, was er anfafs, führt er durch“<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Lucian, de mercede conduct. 36.

<sup>2)</sup> Lucian l. c. 38.

<sup>3)</sup> Lucian, Timon 54 sq.

4. Doch nichts kann so schlagend den hervorragenden Einfluß beweisen, den diese Formen der Bildung auf ihre Zeit ausgeübt haben, als die Thatsache, daß sie noch beständig fortwirken. Man könnte behaupten, daß die Bedeutung, die ihr durch die Litteratur, die staatliche Dotierung und ihren socialen Einfluß gewährt worden ist, nur eine vorübergehende und nicht tiefgreifende Entwicklungsstufe gewesen sei. Aber wenn das Produkt einer Generation weit und breit seine Fäden schlingt um die folgenden Geschlechter, so müssen seine Wurzeln tief und fest in dem Geschlechte haften, aus dem es entstammt. Kein dauerndes Bildungs- und Kulturelement wächst auf der Oberfläche. Griechische Bildung ist fast so beständig, wie das Christentum, und dies aus ähnlichen Gründen. Von Griechenland ist sie nach Afrika und überhaupt nach dem Westen gewandert. Sie hat einen bedeutenden Einfluß zuerst auf die römischen, dann auf die keltischen und germanischen Stämme in Gallien ausgeübt und von den gallischen Schulen ist sie, wohl auf direktem Wege, in unser Land und bis auf unsere Zeit gekommen.

Zwei Umstände besonders sind eingetreten: der erste betrifft die Stellung der Litteratur in unserer gesamten Erziehung. Wir unterrichten unsere Söhne in der Grammatik und führen sie so eher zur alten als zur eigenen Litteratur: das ist einfach die Fortsetzung des mittelalterlichen *Triviums* auf seiner ersten Stufe, das seinerseits wiederum eine Fortsetzung der griechischen Sitte ist, von welcher oben die Rede war. Der zweite, an und für sich von geringer Bedeutung, aber wichtig als ein Zeichen vom Einfluß des griechischen Erziehungssystems, ist der: in unseren abendländischen Schulen halten wir doch noch viele technische Ausdrücke und scholastische Bräuche fest, sei's in ihrer ursprünglichen griechischen Form, sei's in lateinischer Übersetzung.

Die Bezeichnung „Professor“ kommt zu uns von den griechischen Sophisten, die ihre Zöglinge mit Versprechungen an sich zogen: *professio* war das Versprechen, und dies war das Kennzeichen dieser Gruppe von Lehrern, bei denen im vierten Jahrhundert v. Chr. die griechische Erziehung ihren Anfang nahm. Der Titel hat seine ursprüngliche Bedeutung verloren und ist die allgemeine Bezeichnung für einen öffentlich Lehrenden geworden, indem er die Sondertitel „Philosoph“, „Sophist“, „Rhetor“, „Grammatiker“ ablöste und schließlichs gleichbedeutend wurde mit „Doctor“<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> *Profitieri*, *professio* sind die lateinischen Übersetzungen von *ἐπαγγέλλεσθαι*, *ἐπαγγελία*, die sich bei Aristoteles mit dem Begriff der Belehrung verbunden finden: *τὰ δὲ πολιτικά ἐπαγγέλλονται μὲν διδάσκειν οἱ σοφισταί, πράττει δ' αὐτῶν*



Die Sitte der Vorlesung, d. h. das Unterrichten durch Vorlesung eines alten Klassikers mit längeren oder kürzeren Erklärungen über den Sinn, ist aus den Schulen auf uns gekommen, in denen Homer, Plato oder Chrysippus gelesen und erklärt wurde. Wahrscheinlich war die „Vorlesung“ ursprünglich eine Übung für die Studenten; der Professor hatte nur die Aufgabe, Bemerkungen dazu zu machen oder sein Urteil über die gelieferte Erklärung abzugeben und so war es nicht sowohl ein *legere* als ein *praelegere*, woher der Titel „*praelector*“<sup>1)</sup>.

Der Gebrauch des Wortes „Lehrstuhl“ zur Bezeichnung des Berufes eines Professors und „Fakultät“ zur Bezeichnung des Faches, welches er lehrt, sind ähnliche Reste ursprünglich griechischer Ausdrücke<sup>2)</sup>.

Die Sitte, akademische Bezeichnungen als Titel zu gebrauchen, ist ebenfalls griechischen Ursprungs: man schrieb einem Manne auf den Grabstein, daß er ein „Philosoph“ oder „Sophist“, „Grammatiker“ oder „Rhetor“ gewesen sei, wie man ihn später Dr. phil. oder Dr. theol. nannte<sup>3)</sup>. Die interessanteste dieser Bezeichnungen ist „Sophist“. Die lange akademische Geschichte dieses Wortes hat in Oxford erst vor ein paar Jahren ihr Ende gefunden, als man die Worte des Diplomes, die Ernennung zu *sophistae generales* als veraltet aus dem Statut strich.

Die Beschränkung des Rechtes, öffentlich zu lehren, und die Sitte, die Fähigkeit eines Mannes zum Lehren zu bezeugen, ist aus derselben Quelle auf uns gekommen. Jenes ist offenbar eine Folge der oben erwähnten Thatsache, daß die Lehrer der freien Künste privilegiert

---

*οὐδείς*. Ethic. Nicom. X 10 p. 1180 B, und gelegentlich wird *τοὺς ἐπαγγελλομένους* absolut für „Professoren“ gebraucht, Sophist. Elench. 13 p. 172 A. *Profitieri* findet sich in dem ausschließlichen Sinne zuerst bei Plinius, z. B. ep. IV 11: *audistine V. Licinianum in Sicilia profiteri* „die Rhetorik lehrt“.

<sup>1)</sup> Siehe die Note 1 auf S. 24. In älterer Zeit ist *praelegere* in diesem Sinne gebraucht bei Quintil. Inst. I 813.

<sup>2)</sup> *Facultas* ist die Übersetzung von *δύναμις* in der Bedeutung von „Fähigkeit“ oder von einem Zweig der Wissenschaft; so bei Epictet und sonst, z. B. Dissert. I 8 tit. VIII 15; hauptsächlich wird es von der Logik und Rhetorik gebraucht. Ein Schriftsteller am Ende des dritten Jahrhunderts unterscheidet zwischen *δυνάμεις* und *τέχναι*, und rechnet Rhetorik unter die ersteren. Menander, *περὶ ἐπιδεικτικῶν* bei WALZ, *Rhetores graeci* 9 196.

<sup>3)</sup> Zeugnisse für diesen Gebrauch sind: 1) *grammaticus* in Hispania Tarraconensis CIL 2, Nr. 2892. 5079; *magister artis grammaticae* in Sagunt ib. 3872; *magister grammaticus Graecus* in Cordova ib. 2236; *grammaticus Graecus* in Trier CIRhen. Nr. 801. 2) *philosophus* in Griechenland CIG. Nr. 1253, in Kleinasien ib. 3163 (vom Jahre 211 n. Chr.) 3198. 3865. *addenda* 4366 t<sup>2</sup> in Ägypten ib. 4817. Manchmal wird der Name der Schule zugesetzt, z. B. in Chäronea *φιλόσοφον Πλατωνικόν* ib. 1628; in Brundisium *philosophus Epicureus* ib. 5783.

und mit Dotationen ausgestattet waren. Der Staat wachte darüber, daß das Privileg nicht mißbraucht wurde, wie er in späterer Zeit aus ähnlichen Gründen den Zudrang zum christlichen Klerus einschränkte. Bei einzelnen Professoren zu Athen, welche aus der königlichen Kasse besoldet wurden, scheinen die Kaiser ein gewisses Ernennungsrecht ausgeübt zu haben, wie in England die Krone einen „königlichen Professor“ ernennt<sup>1)</sup>. Bei anderen Professuren lag die Ernennung in den Händen der „besten, ältesten und weisesten der Stadt“, d. h. entweder des Areopags oder des Stadtrates oder, woran andere gedacht haben, eines besonderen Kollegiums<sup>2)</sup>. An anderen Orten, später sogar allem Anscheine nach ausnahmslos, lag das Anerkennungsrecht eines Professors in den Händen des Stadtrates, der zuständigen Verwaltungsbehörde für öffentliche Angelegenheiten<sup>3)</sup>. Die Behörde, welche das Recht verlieh, konnte es auch wieder entziehen: jeder Professor, der sich als untauglich erwies, verlor die Lizenz<sup>4)</sup>. Der Zulassung zum Amt ging die Bezeugung der Fähigkeit voraus. In einzelnen Fällen wurde das ersetzt durch eine Art von *congé d'élire* seitens des Kaisers<sup>5)</sup>; für gewöhnlich bestand jedoch die Prüfung darin, daß der Bewerber

<sup>1)</sup> Marcus Aurelius ernannte selbst den Theodotus zum „k. Professor der Rhetorik“, übertrug aber die Ernennung des Professors der Philosophie dem Herodes Atticus (Philostrat. Vit. Soph. II 3 p. 245). Commodus ernannte den Polydeuces (Philostr. l. c. II 12 p. 258).

<sup>2)</sup> Lucian, Eunuch. 3 sagt nach Erwähnung der Dotierung von Lehrstühlen: ἔδει δὲ ἀποθανόντος αὐτῶν τινος ἄλλον ἀντικαθίστασθαι δοκιμασθέντα ψήφῳ τῶν ἀρίστων. Die letzten Worte sind verschieden verstanden worden: siehe die oben erwähnten Abhandlungen (S. 28 A. 1), besonders AHRENS S. 74. ZUMPT S. 28. In Sachen des Libanius gab es ein *ψήφισμα* (Liban. de fort. sua vol. 1 59 ed. REISKE), was darauf hinweist, daß zu seiner Zeit die Bräuche in Athen dem in der folgenden Anmerkung geschilderten ähnlich waren.

<sup>3)</sup> Dies wurde durch ein Gesetz Julians 362 festgesetzt, das es allerdings als eine Koncession seitens des Kaisers hinstellt: *quia singulis civitatibus adesse ipse non possum, iubeo, quisquis docere vult, non repente nec temere prosiliat ad hoc munus, sed iudicio ordinis probatus decretum curialium mereatur, optimorum conspirante consilio*. Cod. Theodos. XIII 35. Doch war die Ernennung manchmal noch dem Kaiser oder seinem Stellvertreter, dem Stadtpräfekt, überlassen. Dieser Umstand hat im Zusammenhang mit der Geschichte Augustins ein besonderes Interesse: von Mailand hatte man sich an den römischen Stadtpräfekten gewandt mit der Bitte um Ernennung eines *magister rhetoricae*. Augustin wurde hingeschickt und kam so unter den Einfluß von Ambrosius. Vgl. Augustin. Confess. V 13.

<sup>4)</sup> Erwähnt in einem Gesetz Gordians: *grammaticos seu oratores decreto ordinis probatos, si non se utiles studentibus praebeant, denno ab eodem ordine reprobari posse incognitum non est*. Cod. Justin. X 522. Zuweilen wurden Professoren auch aus anderen Gründen als dem der Untüchtigkeit abgesetzt. So wurde z. B. Prohaeresius von Julian abgesetzt, weil er ein Christ war. Eunapius, Prohaeres. p. 92.

<sup>5)</sup> Alexander von Aphrodisias sagt, daß er seine Professur durch ein Zeugnis (ὑπὸ τῆς μαρτυρίας) des Severus und Caracalla erhalten habe (de fato 1).

eine Vorlesung oder vor dem Vertreter des Kaisers oder dem Stadtrate eine Disputation abhielt<sup>1)</sup>. Das war im Kleinen der Anfang des Systemes von Prüfungen, die jetzt bei uns einen so großen Umfang angenommen haben. Den glücklichen Kandidaten, der Erfolg gehabt hatte, begleiteten zuweilen — eine Ehrenbezeugung — der Prokonsul und die „Examinatoren“ nach Hause, wie in Oxford bis vor kurzem ein ehrenvoll Promovierter Anspruch darauf hatte, von dem Vice-Kanzler und den Kuratoren nach Hause begleitet zu werden<sup>2)</sup>. Im vierten Jahrhundert scheinen nicht allein in Bezug auf das Lehren, sondern auch auf das Studieren Schranken gezogen worden zu sein. Denn ein Student konnte wohl in eine Vorlesung gehen, aber ohne eine Bescheinigung seitens des Professors konnte er seine Absicht, zu studieren, nicht förmlich durch Anlegen des Studentenkleides erklären, gerade wie heute Jemand auf einer Universität erst immatrikuliert sein muß, ehe er die studentischen Abzeichen anlegen darf<sup>3)</sup>.

Die Lebensfähigkeit dieser Ausdrücke und Gebräuche — ein Beweis für die Kraft des Systems, von dem sie ursprünglich einen Bestandteil bildeten — ist durch die Thatsache bezeugt, daß man auf lange Zeit hinaus doch überhaupt noch einige Spuren von ihnen verfolgen kann<sup>4)</sup>. In voller Blüte finden wir sie in Gallien im fünften und sechsten Jahrhundert; wir finden sie dann wieder, als die gelehrte Erziehung im zehnten Jahrhundert von neuem einen größeren Umfang annahm. Wir haben hier nicht den Eindruck einer neuen Schöpfung, sondern von Bräuchen

<sup>1)</sup> Dafs oft mehrere Bewerber auftraten geht aus Lucian, Eunuch. 3. 5 hervor. Die ausführlichste Darstellung liefert Eunapius, Prohaeres. p. 79 sqq.

<sup>2)</sup> Eunapius, Prohaeres. p. 84.

<sup>3)</sup> Olympiodor. bei Phot. Biblioth. cod. 80. Vgl. Gregor. Nazianz. Orat. XLIII (20)<sup>15</sup> (1 782), Liban. de fortuna sua (vol. 1 14). Diese Zulassung gab wohl Veranlassung zu allerhand akademischen Bräuchen. So wurde der Neuegekommene in einer scherzhaften Procession ins Bad geführt, aus dem er dann mit seinem neuen Gewande angethan wieder herauskam. Bisweilen glichen diese Bräuche auch der Weihe zu einer religiösen Genossenschaft oder einem Orden. — Ein Gesetz wendet sich gegen diejenigen, welche das Philosophengewand unberechtigt tragen „*indebite et insolenter*“, Cod. Theodos. XIII 37.

<sup>4)</sup> Die letzten Spuren finden sich bei christlichen Dichtern; z. B. Sidonius Apollinaris († 482) Carm. XXIII 211 (ed. LUETJOHANN); *quidquid rhetoricae institutionis, quidquid grammaticalis aut palloestricae est*. Ennodius († 521) Carm. 234 (p. 182 ed. VOGEL) und ep. 94, worin er sich bei einem Grammatiker dafür bedankt, daß er seinen Neffen mit Erfolg unterrichtet habe; bei Venantius Fortunatus († 603) der von sich sagt: *parvula grammaticae lambens refluxamina guttae, Rhetorici exiguum praelibans gurgitis haustum*. Vit. Martini I 29 sq. (ed. LEO). Doch bei denselben Dichtern finden sich auch Spuren eines Kampfes zwischen klassischer und christlicher Gelehrsamkeit, der schließlich zum Untergang der ersteren führte. Fortunatus spricht z. B. von Martin als einem *doctor apostolicus vacuans ratione sophistas*, Vita Martini I 139.

und Ausdrücken, die durch die sogenannte „Benediktinerzeit“<sup>1)</sup> ohne besondere Unterstützung und ohne einen Ausdruck in der Litteratur zu finden, sich hindurchgerettet haben, bloß durch die Widerstandsfähigkeit ihrer ursprünglichen Wurzeln.

So sah das griechische Leben aus, in welches das Christentum eintrat und auf das ich zunächst Ihre Aufmerksamkeit lenken wollte. Es war ein kompliziertes Erziehungssystem, dessen Elemente im allgemeinen waren: Kenntniss der Litteratur, Fertigkeit im schriftlichen Ausdruck, und eine oberflächliche Vertrautheit mit den Regeln logischer Beweisführung. Diese Bildung war weit verbreitet und übte einen bedeutenden Einfluß auf die Gesellschaft aus. In ihren Grundzügen blieb sie für Jahrhunderte gültig. In dem zweiten Jahrhundert n. Chr. war ihre Wirkung die, daß sie eine ganz bestimmte geistige Disposition erzeugte. Als nun das Christentum mit der Gesellschaft in Berührung kam, in der diese Disposition vorhanden war, modifizierte, reformierte und sublimierte es die Ideen, die in ihm schlummerten, die Motive, die es zum Handeln trieben. Aber andererseits wurde es doch selbst im tiefsten Grunde bei denen, welche es annahmen, durch die Form des Denkens beeinflusst. Es war unmöglich für Griechen, welche eine Bildung empfangen hatten, die ihr ganzes Wesen durchdrang, daß sie das Christentum in seiner ursprünglichen Einfachheit annahmen. Denn ihr ganzes Leben war zu vielverschlungen und künstlich geworden, hatte seine festen Ideen und seine bestimmten unveränderlichen Kategorien. Die notwendige Folge war die, daß sie dem Christentum Züge, die ihrem eigenen Wesen entsprachen, aufprägten. Die Welt jener Zeit war — ich will nicht sagen wie unsere Welt, die bereits ihre Fesseln gesprengt hat, aber wie die Welt, von der wir uns jetzt loszumachen suchen: eine Welt, die dem Leben ein künstliches Gepräge verliehen hatte, die so verkünstelt geworden war, daß sie dies nicht einmal einzusehen vermochte; eine Welt, deren Schulen statt Pflanzstätten für die Wissenschaft der Zukunft zu sein, vielmehr Schmiedenglichen, in denen man mit der Wissenschaft der Vergangenheit Ketten für die Gegenwart schmiedete. Wenn man nun auf der einen Seite das Christentum mit der Humanität in weiterem Umfang verquickte — von der es doch ursprünglich getrennt war —, so trieb man doch auf der anderen Seite, indem man rohen Eifer unterdrückte und mehr Gewicht auf den Ausdruck des Gedankens als auf diesen selbst legte, der Gefahr entgegen, die wahren Kräfte, welche ihm seine Stellung gegeben hatten, zu unterbinden, und die brausende Flut des Gottesstromes in einen breiten aber seichten Fluß zu verwandeln.

<sup>1)</sup> *La période bénédictine* sagt LEON MAITRE, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'Occident* p. 173.

## Dritte Vorlesung.

### Griechische und christliche Auslegung.

---

Zweitausend Jahre vor uns war die Griechenwelt dem ersten Wunder der Erfindung der Schrift näher als wir heute; und noch scheint es ein göttliches Geheimnis. Denn daß bestimmte Zeichen, an sich von geringer oder gar keiner Bedeutung, zur Mitteilung dessen dienen, was der Mensch fühlt und denkt, und dies nicht nur für die eine Generation, in der er schreibt, sondern auch für die kommenden Geschlechter — das verlieh dem geschriebenen Wort einen gewissen Zauber; es gab ihm eine Bedeutung, eine Eindringlichkeit, wie sie nie am gesprochenen Wort haftet. Mit der Zeit begann es dann eine selbständige Existenz zu führen, wofern man dahin kam, den Zusammenhang mit der Person, die es zum erstenmal gebraucht hatte, und die ursprüngliche Bedeutung in der Zeit, in welcher dies zum erstenmal geschehen war, zu übersehen oder in den Hintergrund zu stellen.

Den alten Dichtern, namentlich Homer gegenüber, gesellten sich zu dem Zauber des geschriebenen Wortes, vielleicht sogar ehe dieser wirkte, noch zwei andere Gefühle.

Einmal die Achtung vor dem Altertum. Die Stimme der Vergangenheit hatte einen helleren Klang als die der Gegenwart: sie kam aus der Zeit der Heroen, die nun Gottheiten geworden waren, sie redete von den volkstümlichen Legenden, der landläufigen Mythologie, den ersten und ursprünglichen Typen eines edlen Lebens, den einfachen Maximen einer erwachenden Reflexion, der „Weisheit der Alten“, die zuweilen selbst an die Stelle der Religion getreten ist. Das zweite war der Glaube an die Inspiration. Mit dem Zauber des Geschriebenen verband sich der Zauber von Rythmus und Melodie: Wenn



die Götter sprachen, so sprachen sie in Versen<sup>1)</sup>, und die Dichter sangen unter der Einwirkung göttlicher Begeisterung. Ein Gott gab ihnen die Worte ein und der Dichter war nur der Interpret<sup>2)</sup>. Das war nicht nur volkstümlicher Glaube, sondern es wurzelte im Denken auch der Besten in der Kaiserzeit. „Was weise und wahr unter den Menschen geredet worden ist über Gott und das Weltall, das ist in die Menschenseelen nicht ohne göttlichen Willen und Einwirkung gekommen durch Vermittlung der alten Propheten und der Gottesmänner“<sup>3)</sup>. „Zu den Dichtern, d. h. den wahren alten Dichtern, ist zuweilen von den Musen eine kurze Äußerung gekommen, eine Art Inspiration von göttlicher Natur und Wahrheit, wie ein Lichtschein von einem unsichtbaren Feuer“<sup>4)</sup>.

Diese drei Gefühle: das Geheimnisvolle der Schrift, die Scheu vor dem Altertum und der Glauben an die Inspiration führten in ihrer Verbindung dazu, daß man den Werken der alten Dichter einen einzigartigen Wert beilegte. Denn das erhob sie über die gewöhnlichen Grenzen von Raum, Zeit und äußeren Umständen. Die Verse Homers waren nicht nur einfach die Äußerung einer einzelnen Persönlichkeit, mit einer bestimmten Bedeutung für eine bestimmte Zeit, sondern sie genossen ein allgemeines Ansehen. Sie waren die Stimme einer unsterblichen Weisheit, die Bibel der Griechenvölker<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> *Dictae per carmina sortes* sagt Horaz, Ars. poetic. 403. Aus dem Titel von Plutarchs Abhandlung *περὶ τοῦ μὴ χρᾶν ἐμμετρα νῦν τὴν Πυθίαν* ist zu schließen, daß diese Sitte im zweiten Jahrhundert nicht mehr geübt wurde.

<sup>2)</sup> Vgl. z. B. Pindar, Fragm. 127 (118) *μαντεύεο μοῖσα προφατεύσω δ' ἐγώ*; für die spätere Zeit Aelius Aristides opp. 3 22 ed. Cantabr.

<sup>3)</sup> Dio Chrysost. Orat. I (opp. 1 12 sq. ed. Dind.).

<sup>4)</sup> Dio Chrysost. Orat. XXXVI (opp. 2 59): *καὶ ποὺ τις ἐπιπνοία θείας φύσεώς τε καὶ ἀληθείας καθάπερ αὐγὴ πρὸς ἑξ ἀφανοῦς λάμπαντος*.

<sup>5)</sup> Eine natürliche Folge der Schätzung, in der er stand, war, daß man ihn zuweilen nicht nur als inspiriert, sondern als göttlich ansah. Die hierauf bezüglichen Stellen hat G. CUPER gesammelt: *Apotheosis vel consecratio Homeri* (in T. II von Poleanus Supplement zum Thesaurus von Gronovius), die ursprünglich ein Kommentar zu dem nun im British Museum befindlichen Bas-relief des Archelaus von Priene war (abgebildet z. B. bei OVERBECK, Geschichte der griechischen Plastik 2 333). Der Gedanke ist auch in späterer Zeit festgehalten worden, nicht daß Homer göttlich sei, sondern daß eine solche Wahrheit und Weisheit nirgends mehr aufser in Judäa existiert habe. Es giebt z. B. eine Abhandlung von G. Crösus mit dem Titel *ομηρος ἑβραῖος sive historia hebraeorum ab Homero hebraicis nominibus ac sententiis conscripta in Odyssea et Iliade, Dordraci 1704*, in welcher der Verfasser nachzuweisen sucht, daß der Name Homers ein hebräisches Wort sei, und daß die Ilias die Erzählung von der Eroberung von Canaan und die Odyssee die Beschreibung der Wanderung der Kinder Israel bis zum Tode Mosis enthalte.

Sobald die unbewusste Befolgung eines heroischen Ideals zu einer bewussten Lebensphilosophie wurde, mußte notwendig diese Philosophie als im Einklang mit dem landläufigen Glauben stehend nachgewiesen werden; und dies geschah, indem man sie mit den Ausdrücken der bekannten Vorbilder gewissermaßen auf Formeln brachte. Und als nun danach der Begriff der Bildung in dem Sinne, wie man diesen Ausdruck jetzt verstand, mehr in den Vordergrund trat, war es von selbst gegeben, daß die alten Dichter die Grundlage der Erziehung bildeten. Denn die Litteratur bestand thatsächlich aus den alten Dichtern und litterarische Bildung wurde darum erst da anerkannt, wo man für jene Verständnis hatte. „Ich denke“, sagt Protagoras in dem platonischen Dialog, der seinen Namen trägt<sup>1)</sup>, „daß der Hauptteil von eines Mannes Bildung in der Vertrautheit mit der epischen Poesie besteht, d. h. daß er imstande ist, das, was die Dichter gesagt haben, zu begreifen; zu verstehen, ob das, was sie gesagt haben, richtig ist oder nicht; zu wissen, wie man Distinctionen macht, und zu antworten, wenn man gefragt wird“. Die Lehrer betrachteten daher Homer als einen der Ihrigen: ja er war ein „Sophist“ und gehörte zu den Männern der Bildung<sup>2)</sup>. Homer war allgemein das Übungsbuch in den Elementarschulen, solange man überhaupt noch griechisch lehrte, weit bis in die kaiserliche Zeit hinein. Das Studium seiner Werke zog sich aber nach mehr als einer Seite hin: es war der Anfang eines Studiums der Litteratur um ihrer selbst willen, wie es noch heute betrieben wird; es wurde dann bis weit in die christliche Zeit hinein fortgesetzt, teils von den Schulen der Textkritiker, teils von den Epigonen der alten Sophisten, die ihren Witz übten an Disputationen über den Sinn Homerischer Stellen, indem sie Schwierigkeiten schufen und wieder lösten. Überbleibsel solcher Disputationen haben sich erhalten in den *Scholia*, besonders denen, welche auf die Quästionen des Porphyrius zurückgehen<sup>3)</sup>. In dem ursprünglichen Begriff war jedoch litterarische und moralische Bildung nicht zu trennen; man konnte Homer unmöglich nur unter den litterarischen Gesichtspunkt stellen. Litterarische Bildung war daher auch nicht Selbstzweck, sondern Mittel zu höherem: das Ziel war eine sittliche Schulung. Man glaubte aber, daß Tugend ebenso wie die Litteratur gelehrt werden könne und so bildete Homer die Grundlage so gut für diese, wie für jene. Das ging auch ohne

<sup>1)</sup> Plato, Protagoras 72 (p. 339A STEPHANUS).

<sup>2)</sup> Plato l. c. 22. p. 317B: ἐμολογῶ τε σοφιστῆς εἶναι καὶ παιδεύειν ἀνθρώπους. Das Verhältniß der älteren Sophisten zu Homer kann man kennen lernen aus der Dissertation von W. O. FRIEDEL, De sophistarum Studiis Homericis, gedruckt in den Dissertationes philologicae Halenses, Halis, 1873.

<sup>3)</sup> Vgl. H. SCHRADER, Über die porphyrianischen Iliasscholien, Hamburg, 1872.

Schwierigkeit. Wenn sich nämlich auch das Denken der Menschen änderte, und die neue Bildung auch neue sittliche Ideen erzeugte, so war Homer doch eine Gröfse, die man leicht in veränderter Richtung nutzbar machen konnte. Denn alle Litteratur, die sich an die Phantasie wendet, ist biegsam, wenn man sie zur Unterstützung des Sittlichen verwendet. Darum konnten die Sophisten leicht Predigten über Homerische Texte halten mit ihren eigenen Gedanken: eine überlieferte Auslegung gab es nicht und sie folgten nur einer gewöhnlichen Sitte, wenn sie ihre eigenen Ansichten von ihm herleiteten. Er bekam also nur Unterstützung, keinen Rivalen. Alle in Betracht kommenden Gründe, die man für diesen erziehlichen Gebrauch Homers anführen kann, sind in Platos *Hippias Minor* vorgebracht.

Diese Methode erhielt sich so lange, wie die griechische Litteratur. In voller Blüte stand sie in den ersten Jahrhunderten unserer Zeitrechnung: sie war ausdrücklich anerkannt und die meisten hervorragenden Schriftsteller jener Zeit bringen Gründe für ihre Anwendung vor. „In der Kinderzeit der Menschheit“, sagt Strabo<sup>1)</sup>, „wurden die Menschen wie Kinder durch Geschichten belehrt“, und Homer erzählte solche Geschichten mit moralischem Zweck. „Man hat behauptet“, sagt er an anderer Stelle<sup>2)</sup>, „dafs der Zweck der Dichtkunst allein das Vergnügen sei“: im Gegenteil; die Alten betrachteten die Poesie als eine Art Philosophie, die uns zuerst in die Wirklichkeit des Lebens einführt und spielend den Charakter der Menschen bildet, ihre Gefühle leitet und ihr Handeln bestimmt. Auf Homer führten die Moralisten ihre Ideale zurück: um sittliche Wahrheiten zu beweisen, citierte man seine Verse, wie man bei uns Bibelverse citiert. Bei Dio Chrysostomus<sup>3)</sup> findet sich ein reizend erfundenes Gespräch zwischen Philipp und Alexander. „Wie kommt's nur“, sagt der Vater, „dafs Homer der einzige Dichter ist, von dem du so begeistert bist und mit dem du dich beschäftigst? Es giebt doch auch noch andere, die man nicht vergessen darf.“ „Darum“, erwidert der Sohn, „weil sich für einen König nicht jede Art von Poesie schickt, wie sich auch nicht jede Kleidung für ihn geziemt . . ., die Homerische Poesie ist aber die einzige, die ich als wirklich vornehm, erhaben und königlich erkenne; darum schickt sich's für den, der über die Menschen rings herrschen will, auf sie zu lauschen.“ Dio hat doch selbst im Homer manchen sittlichen Gedanken gelesen. Wenn z. B. der Dichter sagt<sup>4)</sup>, der Sohn des Kronos habe einem Haupte Scepter und Rechte verliehen,

<sup>1)</sup> Strabo, I 2s.

<sup>2)</sup> Strabo, I 2s.

<sup>3)</sup> Dio Chrysost. Orat. II (opp. 1 19 sq. DIND.).

<sup>4)</sup> Dio Chrysost. Orat. I (opp. 1 3 DIND.).

damit er das Volk berate<sup>1)</sup>, so glaubt er, darin liege, daß nicht alle Könige, sondern nur die, welche von Gott besonders erwählt seien, dieses Scepter und diese Rechte besäßen und dies obendrein nicht zur eignen Befriedigung, sondern zum allgemeinen Wohl. Er glaubt wirklich, daß kein Bösewicht ein rechter Herr über sich selbst oder über andere sein kann, und wenn alle Griechen und alle Barbaren zusammen ihn König nennen.

Doch hat man sich nicht nur bei der Entwicklung der Formen des Sittlichen auf Homer gestützt, sondern ebenso auch bei den verschiedenen physikalischen und metaphysischen Theorien, der einen wie der andern. So hielten z. B. die Anhänger Heraklits dafür, daß, wenn Homer sage „Thetys die Mutter zu seh'n und Okeanos unsern Erzeuger“<sup>2)</sup>, er damit meine, daß alle Dinge eine Folge von Fluß und Bewegung seien<sup>3)</sup>. Die Platoniker glaubten, wenn Zeus die Hera daran erinnerte, wie er sie, die Zitternde, an goldener Kette in die weite Wölbung des Himmels hineingehängt habe, so rede Gott zur Materie, die er geformt und durch die Ketten der Gesetze gefesselt habe<sup>4)</sup>. Die Stoiker lasen in die Dichter soviel Stoicismus hinein, daß Cicero mit gutmütigem Spott sagte, ihr haltet ja die alten Dichter, die doch wahrlich keine Ahnung von solchen Dingen hatten, für stoische Philosophen<sup>5)</sup>! Bisweilen hat man Homer als eine Art Encyklopädie behandelt. Xenophon läßt in seinem „Gastmahl“<sup>6)</sup> einen der Redenden, der Homer auswendig kann, sagen: „der weiseste der Menschen hat über alle menschlichen Dinge geschrieben“. Aus der Zeit des Kaiserreiches giebt es einen Traktat von einem unbekannten Verfasser, der im einzelnen nachzuweisen sucht, daß Homer die Anfänge aller späteren Wissenschaften enthalte, historischer, philosophischer wie politischer<sup>7)</sup>. Wenn er den Männern eine tiefe, den Weibern eine hohe Stimme zuschreibt, so bezieht sich das auf seine Kenntniss der musikalischen Intervalle. Wenn er jeden Charakter in einer besonderen Weise sprechen läßt, so zeigt das seine Kenntniss der Rhetorik. Er ist der Vater aller politischen Weisheit, denn er giebt Beispiele für

<sup>1)</sup> Vgl. Homer, Ilias 2 205 sq.

<sup>2)</sup> Homer, Il. 14 201.

<sup>3)</sup> Plato, Theaetet. 9 (p. 152D) mit Anführung von Homer, Il. 14 201—202. In späterer Zeit führte man dieselben Verse an, um die Theorie des Thales dadurch zu beweisen. Iren. II 142. Theodoret, Graec. affection. cura II 9.

<sup>4)</sup> Celsus bei Orig. contra Cels. VI 42 mit Bezug auf Il. 15 18 sqq.

<sup>5)</sup> Cicero, de natura Deor. I 15: *ut etiam veterrimi poetae, qui haec ne quidem suspicati sunt, Stoici fuisse videantur.*

<sup>6)</sup> Xenoph. Sympos. 46, 35.

<sup>7)</sup> Ps. Plutarch, de vita et poësi Homeri. (opp. 5 1056 sqq.) c. 148. 164. 182. 192. 216.

die drei Regierungsformen: die monarchische, aristokratische und demokratische. Er ist der Vater der Kriegswissenschaft, denn er unterrichtet in der Taktik und in der Belagerungskunst. Er kennt und lehrt Astronomie und Medizin, Gymnastik und Chirurgie, „und niemand wird so verkehrt sein, zu bestreiten, daß er auch die Malerei lehrte“.

Diese Gleichgültigkeit gegen den eigentlichen Sinn des Schriftstellers, die Gewohnheit, ihn im Lichte der eigenen Gedanken zu lesen, hat in unserer Zeit eine gewisse Analogie in den Gefühlen, mit denen wir bisweilen andere Kunstwerke ansehen. Wir stehen vor irgend einem Meisterwerke der Malerei, der hl. Cäcilia oder der Sixtinischen Madonna oder dergleichen, und sind durch den wunderbaren Eindruck entzückt. Wir müßten aber kalte Kritiker sein, wenn wir uns davor nur fragen wollten, was Rafael damit gewollt hat. Wir erklären also die Bilder durch die Empfindungen, in die sie uns versetzen. Denn das Gemälde spricht zu uns eine persönliche, individuelle Sprache. Tausende von Erinnerungen an die Vergangenheit knüpfen sich daran und tausende von Zukunftsträumen schlingen sich von ihm aus in die Ferne. Es versetzt uns in eine andere Welt, in die Welt einer verlorenen und unmöglichen Liebe, ins Traumland befriedigten Strebens, den friedlichen, thränenschimmernden Himmel der Sündenvergebung. Und wir möchten glauben, und wäre es auch nur für einen Augenblick, daß Rafael mit jenen Bildern uns alle im Auge gehabt habe. Aber daran, was er nun eigentlich hat zum Ausdruck bringen wollen, daran liegt uns nur wenig.

Doch dies Streben, aus allem, was Homer schrieb, einen sittlichen Kern herauszustellen und Philosophie in ihn hineinzulesen, war nicht allgemein, so weit verbreitet es auch war und so zäh es sich erhalten hat. Ein Instinkt des griechischen Geistes empörte sich dagegen, wie es auch bei uns geschieht. So gab es Exegeten, die verlangten, daß man die Worte nehme, wie sie dastünden, und die behaupteten, daß manche davon so, wie sie dastünden, offenbar unsittlich seien<sup>1)</sup>. Apologeten meinten dagegen, daß Homer nur die bunt vermengten Licht- und Schattenseiten des menschlichen Lebens treu widerspiegele, bald auch, daß man das Vorhandensein von Immoralitäten bei Homer offen anzuerkennen habe, daß aber, wenn man das Gute und das Schlechte gegeneinander abwäge,

---

<sup>1)</sup> Der älteste Ausdruck dieser Empfindung findet sich bei Xenophanes, der von Sextus Empiricus adv. Physic. I 193 citiert wird:

*πάντα θεοῖς ἀνέθηκαν Ὅμηρος δ' Ἡσίοδος τε  
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὀρεῖδ' ἀκαὶ ψόγος ἐστίν.*

Vgl. adv. Grammat. I 289.



das Gute doch weitaus überwiege<sup>1)</sup>. Andere Apologeten schieden zwischen göttlichen und menschlichen Bestandteilen: die Dichter, so behauptete man, sagen manches auf eigene Rechnung: manches von ihren Poesien ist inspiriert, manches nicht; bisweilen haben die Musen sie im Stiche gelassen, „und man muß ihnen verzeihen, wenn sie als Menschen Fehler begangen haben, sobald die Gottheit, die durch ihren Mund sprach, von ihnen gewichen war“<sup>2)</sup>.

Doch alle diese Apologien konnten nicht helfen. Die Kluft zwischen der alten Religion, die sich in den alten Dichtern verkörperte, und den neuen Ideen, die in stetigem Fortschritte von der homerischen Welt abführten, wurde von Tag zu Tag gröfser. Allein es fand eine Versöhnung der Gegensätze statt, die tiefere Wurzeln hatte, und sie fand statt durch eine Art der Auslegung, deren Einfluß nach ihrer langen Herrschaft zu bemessen ist. Die Grundlage dieser Entwicklung bildete ein sehr natürliches Streben: die unsichtbare Thätigkeit des Willens, welche alle einzelnen Willensakte hinter sich zurückliefs und die unsichtbare Thätigkeit des Denkens, welche ganz unwillkürlich einzelne dieser Willensakte als symbolisch erscheinen liefs, führte die Menschen schon verhältnismäfsig früh dazu, sich eine Anschauung zu bilden, die unter die Oberfläche der blofsen Äusserung oder Darstellung solcher Einzelakten eindrang. Eine Beschreibung der Akte aber mußte ebenso, wie die Akte selbst, symbolisch sein. Das mag ja eine verkehrte Ansicht sein. Aber die Leute, welche für Homer noch Achtung hatten, oder welche zum mindesten nicht geschaffen waren, für ihre Person mit dem landläufigen Glauben zu brechen, begannen nach solchen Anschauungen zu suchen. Und in diesem Bestreben hatten sie eine Stütze an der hiermit gleichen Schritt haltenden Entwicklung der „Mysterien“. Diese waren Darstellungen einzelner Szenen aus den Göttermythen, die, was auch ihr Ursprung gewesen sein mag, nun doch eine symbolische Bedeutung erhalten hatten, und es ist möglich, dafs überhaupt kein erklärendes Wort dabei gesprochen wurde. Aber sie trugen nichtsdestoweniger dazu bei, das griechische Denken an symbolischen Ausdruck überhaupt und zugleich auch daran zu gewöhnen, physikalische, religiöse und sittliche Wahrheiten in der Hülle phantastischer oder selbst unmoralischer Akte zu finden<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Plutarch. De aud. poet. 4 (p. 24 sq.).

<sup>2)</sup> Lucian, Jupit. confutat. 2.

<sup>3)</sup> Die Verbindung der Allegorie mit den Mysterien war anerkannt. Heraclitus Ponticus 6 rechtfertigt seine Erklärung von Apollo als der Sonne *ἐκ τῶν μυστικῶν λόγων, οὓς οἱ ἀπόρρητοι τελεταὶ θεολογοῦσιν*. Ps. Demetrius Phalereus, de interpretat. 99. 100. 101 (WALZ, Rhetores Graeci 9 47): *μεγαλειόν τι ἐστι καὶ ἡ ἀλληγορία . . . πᾶν γὰρ τὸ ὑπονοούμενον φοβερώτερον καὶ ἄλλος εἰκάζει ἄλλο τι . . . διὸ καὶ τὰ*

Es ist nicht sicher, wann man anfang, diese Methode der Auslegung auf die alte Litteratur anzuwenden. Das war eben ein Teil der allgemeinen geistigen Bewegung des fünften Jahrhunderts v. Chr. In einer ihrer Formen findet sie sich schon bei Hecataeus, der die Geschichte vom Cerberus durch die Existenz einer giftigen Schlange in einer Höhle am Vorgebirge Tánaron erklärt<sup>1)</sup>. Die Sophisten haben sie dann weiter ausgebildet; Plato hat sich dagegen gesträubt. „Wenn ich das nicht glaubte,“ läßt er Sokrates mit Bezug auf die Geschichte von Boreas und Oreithya sagen<sup>2)</sup>, „wie die Philosophen thun, so wäre ich nicht unverständlich; denn ich müßte dann sagen, indem ich die Geschichte erzähle wie die Philosophen, daß Oreithya ein Mädchen war, das durch einen heftigen Sturm verschlagen auf den Klippen klagend saß . . ., aber das würde verlangen, daß man ein beträchtliches, mühevoll und nicht eben glückliches Stück Lebensarbeit an solche Fragen setzte; und ich für meine Person kann mich damit nicht abgeben, solange ich mich nicht selbst erkannt habe, wie mir's der delphische Spruch gebietet“. Doch will er ebensowenig eine allegorische Erklärung zulassen, weil man auch dadurch Homer nicht gerecht werde<sup>3)</sup>. „Die Fesselung der Hera durch ihren Sohn, das Hinabschleudern des Hephästus . . . durch seinen Vater und all diese Streitigkeiten unter den Göttern, die Homer beschrieben hat, dürfen wir in unserem Staate nicht zulassen, weder mit noch ohne Allegorien.“ Aber die geradlinige historische Tradition scheint bezüglich dieser Methode erst bei Anaxagoras und seiner Schule zu beginnen<sup>4)</sup>. Bei Anaxagoras selbst war diese Allegorisierung ethisch bedingt: er fand bei Homer eine symbolische Darstellung der Bewegung geistiger Kräfte und sittlichen Vermögens: so war ihm Zeus das Denken, Athene die

μυστήρια ἐν ἀλληγορίαις λέγεται πρὸς ἐκπλήξιν καὶ φόβον. Ebenso sagt Macrobius in Somnium Scipion. I 2. nach einer Darstellung der Art, wie die Dichter Wahrheiten in Symbolen verhüllen: *sic ipsa mysteria figurarum cuniculis operiuntur ne vel haec adeptis nuda rerum talium se natura praebeat*. Daß eine physikalische Erklärung hinter der Scenerie der Mysterien stand, ist hier und da konstatiert worden. Vgl. z. B. Theodoret, Graecar. Affect. cura I (opp. 4 721), ohne daß man sie doch mit den allegorischen Auslegungen der Dichter verknüpft hätte.

<sup>1)</sup> Pausan. III 254—6.

<sup>2)</sup> Plato, Phaedr. p. 229 C.

<sup>3)</sup> Plato, Respublica II 17 (p. 378 D).

<sup>4)</sup> Diogenes Laërt. führt (II 11) Favorinus als Zeugen dafür an, daß Anaxagoras zuerst gesehen habe, daß die Gedichte Homers hinsichtlich ihres Gegenstandes bedeutungsvoll und richtig seien. Wenn man der späteren Überlieferung (Georg. Syncellus, Chronogr. p. 149 C.) Glauben schenken darf, so rühren von den Schülern des Anaxagoras die Erklärungen her, die Plato den von περὶ Ὀμηρον δεινὸν zuschreibt, und welche vermittels einer phantastischen Etymologie zu beweisen suchten, daß Athene νοῦς τε καὶ διάνοια war (Plato, Cratyl. 23 p. 407 B).

Kunst. Doch war die Methode, welche zuerst von seinem Schüler Metrodorus bestimmt formuliert worden zu sein scheint, wenn sich die Ansätze dazu auch bei älteren oder gleichzeitigen Schriftstellern finden, nicht sittlicher, sondern physikalischer Art <sup>1)</sup>. Durch eine eigentümliche Vorwegnahme der modernen Entwicklung der Wissenschaft, möglicherweise durch die letzten Spuren der Erinnerung an eine ältere Religionsstufe, behandelte man die homerischen Erzählungen als die symbolische Darstellung physikalischer Erscheinungen: die Götter sind Naturkräfte; ihre Versammlungen, Gefühle, Liebschaften und Kämpfe sind das Spiel, die Verwicklung und der Widerstreit von Naturkräften. Und diese Methode hat für viele Jahrhunderte einen mächtigen Einfluß auf das griechische Denken ausgeübt; denn sie ging tiefer als die gesamte Theologie der stoischen Schule und sie war den Gelehrten wie den Kritikern in der älteren Kaiserzeit vollkommen geläufig <sup>2)</sup>.

Die eingehendste Darstellung dieser Methode findet sich bei zwei Schriftstellern, von deren Person wir so wenig wissen, daß die Meinungen darüber geteilt sind, ob der eine Heraklitus oder Heraklides <sup>3)</sup> und der andere Cornutus oder Phornutus <sup>4)</sup> geheissen habe. Aber beide waren Stoiker; beide werden mit großer Wahrscheinlichkeit in die erste Hälfte des ersten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung gesetzt und bei ihnen beiden ist die physikalische mit der ethischen Erklärungsweise vereinigt.

Heraklit beginnt mit dem offenen Geständnis seines apologetischen Zweckes. Sein Werk ist eine Ehrenrettung Homers vom Vorwurfe der

<sup>1)</sup> Diogenes Laërt. II 11. Tatian, Oratio ad Gr. 21: Μητρόδωρος δὲ Λαμψακηνὸς ἐν τῷ περὶ Ὀμήρου βιβλίου εὐθὺς διελέχεται πάντα εἰς ἀλληγορίαν μεταγὰν. Eine spätere Überlieferung nennt den Namen des Pherecydes. Isidor, der Sohn des Basilides bei Clemens Alex. Stromat. VI 653 (p. 767 POTT.).

<sup>2)</sup> Über die allegorische Erklärungsmethode im allgemeinen besonders mit Rücksicht auf Homer ist zu vgl. die gleich zu erwähnende Ausgabe des Heraclitus Ponticus von N. SCHOW. Ferner L. H. JACOB, Dissertatio philosophica de allegoria Homerica. Halae, 1785. C. A. LOBECK, Aglaophamus p. 155. 844. 987. GRÄFENHAU, Gesch. d. klass. Philologie 1211. Für den vorliegenden Zweck ist es überflüssig zwischen Allegorie und Symbol zu unterscheiden, wie man das zuweilen gethan hat (z. B. LAURER, Litterar. Nachlaß hrsg. v. WICHMANN 2 105).

<sup>3)</sup> Die neueste Ausgabe Heraklits Allegoriae Homericae ist von E. MEHLER, Leyden, 1851; die von N. SCHOW, Göttingen, 1782 enthält eine lat. Übersetzung, eine gute Abhandlung über die homerische Allegorie und eine Epistola critica von HEYNE. Wahrscheinlich ist die Schrift anonym und der Name des Heraklit wurde ihr nur vorgesetzt, weil er ein ephesinischer Philosoph war. Vgl. DIELS, Doxographi Gr. p. 129. 170. 256 Note 1.

<sup>4)</sup> Die neueste und beste kritische Ausgabe ist von C. LANG 1881, Leipzig in Teubners Sammlung. Der Student hat allerdings mehr Nutzen von der, welche OSANN, Göttingen, 1844, nach DE VILLOISONS Noten herausgegeben hat.

Gottlosigkeit. „Unfraglich wäre er gottlos, wenn er nicht allegorisierte“<sup>1)</sup>; aber so wie er ist, „fallen keine Flecken gottloser Erzählungen auf seine Worte: sie sind rein und frei von Gottlosigkeit“<sup>2)</sup>. Apollo ist die Sonne; der „weithin treffende“ die Sonne, die ihre Strahlen sendet; wenn es heisst, dass Apollo die Menschen mit seinen Pfeilen trifft, so ist damit gemeint, dass in der Hitze der Sommerzeit eine Pestilenz ausbrach<sup>3)</sup>. Athene ist das Denken; wenn gesagt wird, dass sie zu Telemach kam, so heisst das, dass der Jüngling zum erstenmal über die Verschwendung und die Unverschämtheit der Freier nachzudenken begann. Ein Gedanke kam in der Gestalt eines weisen alten Mannes und setzte sich so an seine Seite<sup>4)</sup>. Die Erzählung von Proteus und Eidothea ist eine Allegorie auf die ursprünglich formlose Materie, die verschiedene Formen annahm<sup>5)</sup>. Die Geschichte von Ares, Aphrodite und Hephaestus ist ein Bild vom Eisen, das durch das Feuer bezwungen wird, und das seine ursprüngliche Härte wieder erhält durch Poseidon, d. h. das Wasser<sup>6)</sup>.

Cornutus schreibt nicht so sehr, um die Frömmigkeit der Alten, als um ihre Weisheit zu retten: sie wussten mehr als die Menschen der späteren Zeit, doch sie drückten sich umständlicher und unter Zuhilfenahme von Symbolen aus. Er stellt seine Erklärungen dieser Symbolé in weitem Umfang auf die Grundlage von Etymologien. Die Religionswissenschaft war für ihn, wie für einige Moderne, eine Erweiterung der Sprachwissenschaft. Im folgenden einige Beispiele: Hermes (von *ἑρμῆν sprechen*) ist die Gabe der Sprache, die die Götter vom Himmel senden als ihr eigenstes und auszeichnendstes Geschenk an die Menschen. Er wird der „Führer“ genannt, weil die Sprache die Gedanken eines Menschen dem Nächsten ins Herz bringt; er ist der „hell leuchtende“, denn die Sprache legt Dunkles klar; seine beflügelten Füße sind ein Symbol der „leichtbeschwingten Worte“; er ist der „Lenker der Seelen“, denn Worte bringen die Gemüter zur Ruhe; er „erweckt vom Schlaf“, denn Worte reißen die Menschen zur That fort. Die Schlangen, die sich um seinen Stab ringeln, sind ein Symbol der heftigen Naturen, die das Wort besänftigt und deren Dissonanzen es auflöst in Harmonie<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. c. 1: πάντως γὰρ ἡσέβησεν εἰ μὴδὲν ἀλληγορήσεν. Allegorie definiert er c. 5: ὁ μὲν γὰρ ἄλλα μὲν ἀγορεύων τρόπος ἕτερος δὲ ὧν λέγει σημαίνων ἐπο-  
νύμως ἀλληγορία καλεῖται.

<sup>2)</sup> Vgl. c. 2.

<sup>3)</sup> Vgl. c. 8.

<sup>4)</sup> Vgl. c. 61.

<sup>5)</sup> Vgl. c. 66.

<sup>6)</sup> Vgl. c. 69.

<sup>7)</sup> Vgl. c. 16.

Ferner die Geschichte von Prometheus, dem „Vorbedachten“, der aus Lehm Menschen macht, ist eine Allegorie auf die Vorsehung und Teleologie des Universums. Es wird von ihm erzählt, daß er das Feuer vom Himmel gestohlen habe, weil es in leuchtendem Blitz hernieder fuhr; und wenn er an einen Felsen angeschmiedet erscheint, so ist das ein Bild dafür, wie der lebhaft erfindungstrieb des menschlichen Geistes an den mühseligen Zwang des physischen Lebens gekettet ist, wo die Leber beständig zerfleischt wird von kleinlichen Sorgen<sup>1)</sup>.

Zwei andere Beispiele der Methode mögen hier aus jüngeren Schriftstellern angeführt stehen, damit die veränderte Art ihrer Anwendung deutlich wird.

Das eine stammt von Sallust, einem Schriftsteller des vierten Jahrhunderts unserer Zeitrechnung. Er erklärt dort die Erzählung vom Urteil des Paris: das Mahl der Götter ist ein Bild der mächtigen überweltlichen Kräfte, die unter einander in enger Verbindung stehen; der Apfel ist die Welt, durch die vom Göttermahl her ein Zwiespalt hindurch geht, weil sie selbst der Spielball entgegengesetzter Kräfte ist. Die verschiedenen Mächte verleihen ihr mancherlei Gaben und jede trachtet, die Welt für sich zu gewinnen. Paris ist die Seele in ihrem Empfindungsleben, die keine andere Macht in der Welt sieht, als die Schönheit, und die sagt, daß die Welt das Eigentum der Liebe ist<sup>2)</sup>.

Das zweite stammt von einem Schriftsteller späterer, nicht genau zu bestimmender Zeit, der sich nur mit der Odyssee beschäftigt. Ihr Held ist das Bild eines Mannes, der aufs Meer des Lebens hinausgestoßen ist, und der nun auf seinem Weg unter den ungünstigen Winden des Glückes und der Leidenschaft dahintreibt; seine Genossen, die er bei den Lotophagen verliert, stellen Menschen dar, die sich durch die Lockungen des irdischen Genusses haben fangen lassen und die nicht mehr zur Vernunft als ihrer Lehrmeisterin zurückkehren; die Sirenen sind die Freuden, die alle Menschen, welche über das Meer des Lebens schiffen, versuchen und locken, und denen gegenüber es das einzige Hilfsmittel ist, alle Sinne und Geisteskräfte mit göttlichen Worten und Thaten zu erfüllen, wie Odysseus seine Ohren mit Wachs füllte, auf daß, wenn nichts eitles mehr darin ist, die Lust vergeblich an das Thor poche<sup>3)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Vgl. c. 18.

<sup>2)</sup> Sallust, de diis et mundo bei MULLACH, *Fragmenta Philosophorum, Graecorum* 3 32.

<sup>3)</sup> *Incerti Scriptoris Graeci Fabulae aliquot Homericæ de Ulixis erroribus ethice explicatae.* ed. J. COLUMBUS. Leyden, 1745.



Diese Methode herrschte, gewissermaßen als litterarische Gewohnheitssache, noch länger, nachdem ihre ursprüngliche Absicht zurückgetreten war. Denn inzwischen war die Mythologie, die sie zu retten unternommen hatte, aus der Sphäre der Religion in die der Litteratur übergegangen; aber bei diesem Übergang zog sie eben jene Methode mit sich, zu der sie den Anstofs gegeben hatte. Man hatte sich einmal so sehr daran gewöhnt, hinter den Worten eines Menschen einen Hintergedanken zu finden, daß man alle großen Schriftsteller ohne Ausnahme wie Rätselschreiber behandelte. Die Litteratenzunft behauptete zudem, daß ihre Thätigkeit im Erklären nötig sei und daß ein gewöhnlicher Sterblicher nicht wissen könne, was ein großer Schriftsteller eigentlich sagen wolle. „Der Gebrauch symbolischer Ausdrucksweise,“ sagt Didymus, der hervorragendste Grammatiker der augusteischen Zeit, „ist charakteristisch für den Weisen und für die Ermittlung des wahren Sinnes wichtig“<sup>1)</sup>. Selbst von Thukydides behauptet ein Biograph, er habe absichtlich einen schwer verständlichen Stil geschrieben, damit man ihn nicht aus der Zahl der wahrhaft Weisen streiche<sup>2)</sup>. So war es im Denken Vieler eine feststehende Thatsache geworden, daß speciell religiöse Wahrheit sich in ein Symbol einhüllen müsse und daß das Symbol eine religiöse Wahrheit enthalten müsse. Diese Ansicht hat sich insofern bis auf unsere Zeit erhalten, als es auch eben jetzt noch Leute giebt, die glauben, daß eine Wahrheit dann um so ehrwürdiger ist, je versteckter sie sich darbietet, und verhältnismäßig göttlicher, als eine Wahrheit, die man auf der Gasse erkennen kann.

Die große Schwierigkeit, die die Griechen in der Erklärung Homers gefunden hatten, mußte sich in demselben Maße auch bei den Juden, die die griechische Philosophie studierten, hinsichtlich ihrer eigenen heiligen Schriften geltend machen. Denn der Pentateuch galt in noch höherem Sinne wie Homer als unter göttlicher Inspiration verfaßt; er war in nicht geringerem Maße als Homer so eng mit dem Denken der Juden verwachsen, daß man ihn nicht beiseite setzen konnte, und er enthielt ebenso wie Homer manches, das, wenigstens oberflächlich angesehen, mit der Sittlichkeit unvereinbar erschien. Daher konnte man für ihn so gut, wie für Homer, die Theorie eben brauchen, daß die Worte nur Hülle eines verborgenen Sinnes seien. Die Anwendung dieser Theorie auf den Pentateuch diente nun einem doppelten Zwecke: sie setzte gebildete Juden in

<sup>1)</sup> Clemens Alex. Strom. V 846 (p. 673 POTT.).

<sup>2)</sup> Marcellinus, Vita Thucydidis 35: ἀσαφῶς δὲ λέγων ἀνὴρ ἐπιτηδές, ἵνα μὴ πᾶσιν εἶη βατὸς μήδε εὐτελής φαίνεται παντὶ τῷ βουλευμένῳ νοούμενος εὐχερῶς, ἀλλὰ τοῖς λίαν σοφοῖς δοκιμαζόμενος παρὰ τοῦτους θαναμάζεται.

stand, die Annahme der griechischen Philosophie mit dem Festhalten an ihrer väterlichen Religion zu verbinden, und sodann zeigten sie auf diesem Wege gebildeten Griechen, mit denen sie verkehrten und die sie häufig zu bekehren suchten, daß ihre Litteratur weder barbarisch, noch thöricht, noch auch unmoralisch sei. Man darf vielleicht auch vermuten, daß wie in Griechenland das Aufkommen der allegorischen Methode gerade durch das Vorhandensein der Mysterien begünstigt wurde, so auch in Ägypten durch den Gebrauch der Hieroglyphen, deren Denkmäler die Menschen rings umgaben, während die Schrift selbst längst nicht mehr in Gebrauch war<sup>1)</sup>.

Als den ältesten jüdischen Schriftsteller, von dem wir noch Reste haben, sieht man Aristobulus an (c. 170—150 v. Chr.)<sup>2)</sup>. In einer Schrift über den Pentateuch, die er an Ptolemäus Philometor gerichtet haben soll, behauptet er dreist, daß, sofern die mosaïschen Schriften außerhalb der Sphäre der Philosophie liegen, die griechischen Philosophen ihre Philosophie aus ihnen geschöpft hätten. „Moses,“ sagt er, „gebraucht die Bilder sichtbarer Dinge und spricht dadurch zu uns von der Naturordnung und der Beschaffenheit wichtiger Materien.“ Die Anthropomorphismen des Alten Testaments werden nach diesem Grundsatz erklärt. Die „Hand Gottes“ bedeutet z. B. seine Macht, seine „Füße“ die Stabilität der Welt.

Das weitaus bedeutendste Denkmal dieser Auslegungsweise sind die Werke Philo, die durchweg von der Annahme des Vorhandenseins eines verborgenen Sinnes ausgehen. Aber sie führen uns doch in eine neue Welt. Denn der verborgene Sinn ist hier nicht physisch, sondern metaphysisch und geistig gedeutet; das Sichtbare nur die Hülle des Unsichtbaren, nur ein Gewand, das übergeworfen doch die Umrisse erkennen läßt, „und die darunter verborgene Gestalt halb dem Blick entzieht und halb ihm enthüllt“.

Es wird vielleicht Ihr Interesse erwecken, vielleicht Ihnen auch einiges Vergnügen bereiten, wenn ich ein paar seltsame Auslegungen anführe, die Philo zu Erzählungen von Familienereignissen giebt. Doch möchte ich mich nicht des gleichen Unrechtes schuldig machen, das man ihm öfter gethan hat, indem man solche Erklärungen von den historischen Bedingungen, aus denen die allegorische Interpretations-

<sup>1)</sup> Diese Analogie zieht Clemens Alexandr. Stromat. V 420 (p. 657), 741 (p. 670).

<sup>2)</sup> Aristobulus darf nicht unerwähnt gelassen werden; er ist genannt bei Clemens Alexandr. Stromat. I 1572. 22150, V 1497, VI 332. Auszüge aus ihm bei Eusebius Praepar. evang. VIII 10, XIII 12. Doch ist die Zuverlässigkeit dieser Überlieferung Gegenstand einer Controverse geworden, die zu einer reichen Litteratur Anlaß gegeben hat; eine Übersicht bei SCHÜRER, Gesch. d. jüd. Volkes<sup>2</sup> 2 760. DRUMMOND, Philo Judaeus 1 242 ff.

methode hervorgegangen ist, und von dem Zwecke, dem sie eingestandenermaßen dienen sollte, losgelöst zum besten gab. Ich werde nur eine Stelle anführen, die ich gewählt habe, weil sie deutlicher als andere das Nebeneinanderbestehen beider exegetischer Methoden, von denen ich gesprochen habe, zeigt: der, welche in jeder Erzählung einen sittlichen Kern zu finden suchte und der, welche die Erzählungen symbolisch deutete. Das erstere nennt Philo den litterarischen, das zweite den tieferen Sinn. Der Text ist Genes. 28 11: „er wälzte den Stein nach dem Orte und legte ihn unter sein Haupt“. Der Kommentar lautet: <sup>1)</sup>

„Diese Worte sind wundersam, nicht nur wegen ihrer allegorischen und physischen Bedeutung, sondern ebenso wegen ihres litterarischen Sinnes: einer Lehre über Mühe und Ausdauer. Der Schreiber verlangt, daß jemand, der der Tugend nachstrebt, kein angenehmes und üppiges Leben führen solle, nach dem Vorbilde derer, die man glücklich nennt, und die doch in Wahrheit in einer Fülle von Unglück leben, in schlimmer Sorge und in stetem Ehrgeize, deren ganzes Leben der göttliche Gesetzgeber als einen Schlaf und Traum bezeichnet. . . . Das sind die Menschen, die ihre Tage damit verbringen, anderen Unrecht zu thun und die damit nach Hause zurückkehren — ich meine nicht das aus Steinen gebaute Haus, sondern den Körper, der das natürliche Haus der Seele ist —, die Unglücklichen, die dies Haus stürzen durch unmäßiges Essen und Trinken, die des Nachts in weichen, kostbaren Betten liegen . . . Solche Leute sind keine Schüler des göttlichen Wortes. Dessen Schüler sind Männer, die die Wahrheit suchen, die Mäßigung und Nüchternheit und Bescheidenheit lieb haben, die Enthaltsamkeit, Genügsamkeit und Ausdauer zu den Marksteinen ihres Lebens machen, die über Geld, Vergnügen und Ruhm erhaben sind, und die auch stets bereit sind, um den Preis der Tugend Hunger und Durst, Hitze und Kälte zu ertragen, deren köstliches Lager der schwellende Rasen, deren Decke Gras und Laub, deren Kissen ein Steinhaufen ist oder eine Erhöhung, die vom Boden aufragt . . . Von solchen Männern ist Jakob ein Beispiel: er legt einen Stein hin als Kissen und etwas weiter unten (V. 20) hören wir ihn nur um den Reichtum der Natur an Speise und Kleidung bitten: er ist das Urbild einer Seele, die Selbstzucht übt, die im Kampfe liegt mit jeder Art von Verweichlichung.“

„Aber die Stelle hat noch einen andern Sinn, der symbolisch ausgedrückt ist. Man muß wissen, daß der göttliche Platz, der heilige Boden voll ist von körperlosen Geistern (*ἀσώματων Λόγων*), die un-

<sup>1)</sup> Philo, de somniis I 20 sq. (1639 sq. MANGÉY).

sterbliche Seelen sind. Einen davon ergreift Jakob und schließt ihn in sein Denken ein, der dann das Haupt der Persönlichkeit, von Körper und Seele ist. Das thut er, indem er scheinbar schlafen geht; aber in Wahrheit will er Ruhe finden in dem göttlichen *Logos*, den er erwählt hat, und alle Lasten seines Lebens auf ihn legen.“

In dieser ganzen Erörterung folgt Philo nicht hebräischer, sondern griechischer Methode; er spricht ausdrücklich davon als von der Methode der griechischen Mysterien; er bezeichnet seine Hörer mit dem Namen, den man sonst solchen gab, die eine Weihe empfangen sollten; er bittet sie, sich zu reinigen, ehe sie ihn hörten. Auf diese Weise war es ihm aber möglich, ein griechischer Philosoph zu bleiben, ohne doch aufzuhören, ein Jude zu sein.

Die ältesten Methoden der christlichen Exegese waren die Fortsetzung der Methode, die griechischen wie griechisch-jüdischen Schriftstellern in gleicher Weise gemeinsam war. Sie wurde auch auf den gleichen Stoff angewendet. Wie die griechischen Philosophen ihre Philosophie in Homer gefunden hatten, so fanden die christlichen Schriftsteller ihre Theologie in ihm. Wenn er Odysseus sagen läßt<sup>1)</sup>: „Schlimm ist die Herrschaft von Vielen; darum sei einer nur Herrscher,“ so will er damit sagen, es gebe nur einen Gott; und seine ganze Dichtung hat den Zweck, den Schaden aufzuzeigen, der durch die Annahme der Existenz von mehreren Göttern entstanden ist<sup>2)</sup>. Wenn uns Homer erzählt, daß Hephästus auf dem Schilde des Achilleus „die Erde, den Himmel, das Meer, die Sonne, die nimmer rastende, und des Mondes volle Scheibe“<sup>3)</sup> darstellte, so lehrt er uns damit die göttliche Schöpfungsordnung, die er in Ägypten aus den Büchern Mosis gelernt hatte<sup>4)</sup>. Ebenso erklärt Clemens von Alexandrien den Rückzug des Okeanos und der Thetys von der Trennung von Land und Wasser<sup>5)</sup>, und er glaubt, wenn Homer den Apollo an Achilles die Frage richten läßt: „Warum verfolgst du ihn nutzlos, einen Gott?“ daß er damit habe zeigen wollen, wie die Gottheit nicht mit leiblichen Kräften erfaßt werden könne<sup>6)</sup>. Einzelne Philosophen-

<sup>1)</sup> Homer, *Ilias* 2204.

<sup>2)</sup> Ps. Justin (wahrscheinlich Apollinaris, vgl. DRÄSECKE in den *Jahrb. f. prot. Theolog.* 1885, 144) *Cohort. ad Graec.* c. 17.

<sup>3)</sup> Homer, *Ilias* 18483.

<sup>4)</sup> Ps. Justin l. c. 28.

<sup>5)</sup> Homer, *Il.* 14206. Clemens Alex. *Stromat.* V 14100. (p. 708).

<sup>6)</sup> Homer, *Il.* 228. Clemens Alex. *Stromat.* V 14117. (p. 719). Doch erfordert es bisweilen ein scharfes Auge, um das Evangelium in Homer zu entdecken. Die Cyklopen sagen z. B. Odyssee 9410 zu Polyphemus:

εἴ μὲν δὴ μή τις σε βιάζεται οἷον ἔοντα  
νοῦσον γ' οὐ πως ἔστι Λιὸς μεγάλου ἀλέσθαι.

schulen, die sich dem Christentume an die Rockschröfse hängten, vermengten solche Erklärungen der Elemente griechischer Mythologie mit ähnlichen Erklärungen des Alten Testaments. So heisst es z. B. von dem Schriftsteller, dem man den Namen Simon Magus gegeben hat, daß er „so, wie es seinen Wünschen entsprach, die Schriften Mosis und die der (griechischen) Dichter erklärte“<sup>1)</sup>; der Ophit Justin entwickelt eine ausgeführte Kosmogonie nach einer Erzählung von Herakles, die sich bei Herodot findet<sup>2)</sup> und der Erzählung vom Garten Eden<sup>3)</sup>. Doch beschränkte sich die Anwendung dieser Methode im weiteren Umfang auf das Alte Testament. Die Gründe, die zur Annahme führten, daß das Alte Testament einen allegorischen Sinn enthalte, waren denen völlig analog, welche bezüglich Homers angegeben worden sind. Es gab manche Dinge im Alten Testament, die unvereinbar mit dem entstehenden christlichen Gewissen erschienen. „Fern sei es, zu glauben,“ sagt der Verfasser der Clementinischen Homilien<sup>4)</sup>, „daß der Herr der Welt, der den Himmel und die Erde und alles, was auf ihr ist, geschaffen hat . . ., die Menschen ‚versucht‘ habe, als kenne er sie nicht — denn wer sollte dann die Zukunft wissen? und wenn er ‚zürnt‘ und ihn etwas ‚reut‘, wer wäre dann vollkommen im Denken und beständig in seinem Urteil? . . . und wenn er Menschenherzen ‚verhärtet‘, wer machte sie weise? wenn er sie ‚blind‘ macht und ‚taub‘, wer machte sie dann sehend und hörend? . . . wenn er einen ‚fetten Berg‘ wünscht, wem wären dann alle Dinge zu eigen? . . . und wenn er den Duft der Opfer nötig hat, wer wäre dann, der keines Dinges bedarf? und wenn er sich ergötzt an den Lichtern, wer wäre dann, der die Sterne an das Firmament gesetzt hat?“

Eine alte Antwort auf all diese schwierigen Fragen war, gleich der ähnlichen Antwort auf die Schwierigkeiten der homerischen Mythologie, daß im Alten Testament menschliche und göttliche Bestandteile vorlägen; einzelnes davon sei wahr, anderes sei falsch: und „das ist in der That der wahre Grund, warum der Herr sagte: ‚werdet gute Wechsler‘, indem er damit bezeugte, daß die Schrift Münzen gleicht, und indem er so gutes und minderwertiges unterscheidet“<sup>5)</sup>. Doch diese Auskunft war nicht in allen Fällen maßgebend.

Clemens Alex. Stromat. V 14<sup>116</sup> macht daraus die offenkundige Divination von Vater und Sohn. Sein Beweis dafür ist der: Offenbar ist  $\mu\eta\tau\iota\varsigma = \mu\eta\tau\iota\varsigma$ , und  $\mu\eta\tau\iota\varsigma = \lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ; daher der  $\rho\acute{o}\varsigma\varsigma\omicron\varsigma \Lambda\iota\omicron\varsigma$  und der ist =  $\mu\eta\tau\iota\varsigma$  = der Sohn Gottes durch eine  $\mu\alpha\nu\tau\epsilon\iota\alpha \epsilon\upsilon\sigma\tau\omicron\chi\omicron\varsigma$ .

<sup>1)</sup> Hippolyt, Philosophum. VI 14.

<sup>2)</sup> Herodot. IV 8—10.

<sup>3)</sup> Hippolyt, Philosophum. V 21.

<sup>4)</sup> Homil. Clementin. II 43 sq.

<sup>5)</sup> Homil. Clement. II 51.



Gewöhnlicher war die andere Lösung, wie auch bei Homer, daß Moses in Symbolen geschrieben habe, um auf diese Weise seinen Sinn den Thoren zu verbergen: Clemens von Alexandrien nennt in einer ausführlichen Rechtfertigung dieser Methode als Analogien nicht nur die ältere griechische Dichtkunst, sondern auch daneben die Hieroglyphenschrift der Ägypter<sup>1)</sup>. So kam man dazu, das Alte Testament allegorisch zu behandeln. Ein beträchtlicher Teil dieser Auslegung war aber ererbt und die Übereinstimmung solcher mystischen Erklärungen, wie sie sich zwischen Philo und Barnabas findet, zeigt, daß eine solche Exegese gemeinschaftliches Eigentum der Juden und Judenchristen war<sup>2)</sup>. Doch diese Exegese erhielt bald eine neue Bestimmung: sie wurde apologetisch. Was Philo und seine Schule ausschließlich mit dem Pentateuch vorgenommen hatten, das übertrugen nun die ältesten christlichen Schriftsteller allgemein auch auf die Propheten und die poetischen Bücher. Während Philo nur für die Bücher Mosis nachzuweisen versucht hatte, daß sie die griechische Philosophie enthielten, so versuchten die Christen nun zu beweisen, daß die Schriften der hebräischen Prediger und Dichter das Christentum enthielten; während sich Philo damit begnügt hatte, von den Schriftstellern des Alten Testaments zu sagen, was Dio Chrysostomus von den griechischen Poeten gesagt hatte, daß sie von göttlichem Enthusiasmus getrieben gewesen seien, so kamen die Christen dahin, die Theorie aufzustellen, wonach die Dichter und Prediger nur Flöten glichen, durch welche Gottes Odem in hehrer Musik in die Seelen der Menschen hineintöne<sup>3)</sup>.

Die Propheten zeigten sich schon an und für sich geeigneter für diese allegorische Erklärungsweise, als die Dichter. Denn der „*nabî*“ war in eigentlichem Sinne der Mittler Gottes und Verkündiger seines Willens. Und doch war seine Botschaft nicht selten eine Parabel. Er hatte Visionen und träumte Träume. Er schrieb nicht in klaren Worten, sondern in Bildern, und der Sinn dieser Bilder war oft absichtlich dunkel. Das griechische „Prophet“ bezog sich daher bisweilen eigentlich nicht auf den „*nabî*“ selbst, sondern auf den, der zu seiner Zeit oder später die Rätsel seiner Botschaft löste. Sobald aber die Botschaft litterarisch aufgezeichnet wurde, so wurde ihre Erklärung an die entstehende Anschauung von der Allwissenheit und Vorsehung Gottes geknüpft: man glaubte, daß er nicht nur alle Dinge, die sich in Zukunft ereignen würden, wisse, sondern daß er auch diese Kenntnis der Zukunft

<sup>1)</sup> Clemens Alex. Strom. V 420 (p. 657 P.).

<sup>2)</sup> Vgl. J. G. ROSENMÜLLER, *Historia Interpretationis librorum sacrar. in ecclesia Christiana*, 1 65 sqq.

<sup>3)</sup> Athenagoras, Legatio 19. Ps. Justin (Apollinaris) cohortat. ad. Graec. 8, braucht das Bild von der Harfe, deren Plectrum der göttliche Geist ist.

den Menschen mittheile. Und der „*nabi*“, durch den er seinen Willen in der Gegenwart kund that, war zugleich das Werkzeug, durch das er seine Absicht mit der Zukunft offenbarte. Die prophetischen Schriften wurden nun im Lichte dieser Anschauung gelesen. Die Erklärer wanderten hier gleichsam durch lange Gänge, deren Wände bedeckt waren mit Hieroglyphen und Bildern, und sie fanden darin Symbole, die von ihrer eigenen Zeit erklärt werden mußten. So kamen sie dazu, die göttliche Ordnung der Gegenwart nachzuweisen aus der Übereinstimmung der gegenwärtigen Lage mit der der Vergangenheit, wie man sie in den alten Hieroglyphen las. Eine ähnliche Anschauung herrschte in der heidnischen Welt. Sie lag da verborgen unter den verschiedenen Formen der Divination. Deshalb spricht Tertullian von der hebräischen Prophetie als einer besonderen Form der Divination „*divinatio prophetica*“<sup>1)</sup>. So fern dies auch der griechischen Welt lag, es wurde doch von ihr angenommen. Denn wer das Alte Testament las, ohne das Christentum anzunehmen, der fand in ihm Symbole voller Vorbedeutung, nicht für das Christentum, sondern für Ereignisse, die die heidnischen Mythologien überlieferten. Die Judastelle in dem Segen Jakobs<sup>2)</sup> war eine Voraussagung auf Dionysus; der Jungfrauensohn des Jesaias<sup>3)</sup> war ein Bild für Perseus; das Wort des Psalmisten: „stark wie ein Held, zu laufen den Weg“<sup>4)</sup>, deutete auf Herakles<sup>5)</sup>.

Die Thatsache, daß diese Methode der Erklärung allgemein gültig war, setzte die Apologeten in stand, mit großem Erfolg von ihr Gebrauch zu machen. Das wurde einer der Hauptbeweise des Christentumes. Erklärungen von der Bedeutung historischer Ereignisse und poetischer Figuren, die dem modernen Ohre seltsam oder unmöglich klingen würden, waren für das zweite Jahrhundert durchaus nicht seltsam und unmöglich. Ja sie wirkten vielmehr überzeugend. Wenn es hieß: „die Herrschaft liegt auf seiner Schulter“, so bedeutete das, daß Christus ans Kreuz geschlagen werden sollte<sup>6)</sup>. Wenn es hieß: „er wird sein Gewand tauchen ins Blut der Trauben“, so bedeutete das, daß sein Blut nicht menschlichen Ursprungs sein werde, sondern, wie der rote Traubensaft, von Gott stamme<sup>7)</sup>. Wenn geschrieben stand: „er wird die Herrschaft von Damaskus empfangen“, so bedeutete das, daß die Macht des bösen Dämons, der in Damaskus

1) Tertull. adv. Marc. III 5.

2) Gen. 49 10 f.

3) Jes. 7 14.

4) Ps. 19 6.

5) Justin, Apolog. I 54.

6) Justin, Apol. I 35.

7) Justin, Apol. I 32.

hauste, überwunden werden sollte, und die Weissagung war erfüllt, als die Magier kamen, um Christus zu verehren<sup>1)</sup>. Die Deutung einer grossen Anzahl solcher Erklärungen auf die evangelische Geschichte war ein durchschlagendes Beweismittel gegen Juden und Griechen. Ich brauche darauf nicht weiter einzugehen, denn das bildet ja den Grundstock der christlichen Unterweisung von jener Zeit an; doch möchte ich Ihre Aufmerksamkeit auf die Thatsache lenken, daß die Grundlage dieses Gebrauches, den man vom Alten Testament machte, nicht sowohl der Weissagungs-begriff als das praktische Übergewicht der Methode war, nach welcher man die alte Litteratur symbolisch und allegorisch erklärte.

Diese Methode wurde nun auf die Schriften angewendet, die den alten zur Seite stehend, in einer neuen Sammlung heiliger Schriften vereinigt worden waren. Und wer sie so anwendete, das waren nicht in erster Linie die Apologeten, sondern die Gnostiker. Man machte sie frei von der Idee der Weissagung und verknüpfte sie dafür mit der Idee eines Wissens von geheimen Dingen. Diese Ausdehnung der Methode war unvermeidlich. Denn das Erdenleben Christi machte den ersten christlichen Philosophen so viele Schwierigkeiten, wie je das Alte Testament. Die Auffassung Christi als der göttlichen Weisheit und Macht erschien unvereinbar mit der Dürftigkeit eines gewöhnlichen Menschenlebens; und dies Leben löste sich auf in eine Reihe von Bethätigungen übermenschlichen Vermögens, aber die Erinnerung daran war in Hieroglyphen niedergeschrieben. Wenn Symeon das kleine Kind auf den Arm nahm und sprach: „Nun lässest du deinen Diener in Frieden fahren“, so war das ein Bild des Demiurgen, der wufste, daß er Platz machen müsse, wenn der Heiland erschien, und der dem unbeschränkten „Bythos“ dankte<sup>2)</sup>. Die Auferweckung von Jairus' Tochter war ein Bild der Achamoth, der ewigen Weisheit, der Mutter des Demiurgen, die der Heiland von neuem zur Erkenntnis des Lichtes führte, das sie preisgegeben hatte. Selbst der Kreuzestod war eine Fortsetzung der Qual, Furcht und Unruhe der ewigen „Weisheit“<sup>3)</sup>.

Zunächst wies man diese Methode allerdings mit Verachtung zurück. Irenäus und Tertullian lassen es ihr gegenüber nicht an Hohn und Verdächtigungen fehlen. Sie schien eine blasphemische Erfindung, eine der Künste geistiger Gottlosigkeit, gegen die der Christ kämpfen muß. Doch sie war festgewurzelt im Brauche der Zeit; und gerade während Tertullian so schrieb, bereitete sie sich eine Stätte

---

<sup>1)</sup> Justin, Dialog. 78.

<sup>2)</sup> Iren. I 84 von den Valentinianern.

<sup>3)</sup> Iren. I 82.

innerhalb der christlichen Gemeinden, die sie nie wieder aufgegeben hat. Das geschah zuerst in der großen alexandrinischen Schule, wo sie als ein Bindeglied zwischen griechischer Philosophie und hebräischer Theologie mächtig geworden war. Die Methode der Schule Philos wurde also fortan noch mehr beim Neuen als beim Alten Testamente angewendet. Wenn z. B. Christus spricht: „Die Füchse haben Höhlen, aber des Menschen Sohn hat nicht, wo er sein Haupt hinlege“, so bezieht sich das allein auf den Gläubigen, der von allem anderen geschieden ist, d. h. von den wilden Tieren der Welt, und dem nur das Haupt des Universums, das milde und gütige „Wort“ (*Λόγος*) bleibt<sup>1)</sup>. Wenn erzählt wird, daß er die Menge mit fünf Laiben Brot und zwei Fischen gespeist habe, so bedeutet das, daß er der Menschheit die vorbereitende Schulung gab für das Gesetz — denn Gerste (= Gesetz) wird später reif als Weizen — und für die Philosophie, die gleich Fischen in den Wogen der heidnischen Welt herangewachsen ist<sup>2)</sup>. Wenn wir von einer Salbung der Füße Christi lesen, so lesen wir darin von seiner Lehre und von seinem Leiden. Denn die Füße sind das Symbol für die göttliche Lehre, die bis zu den Enden der Erde vordringt, oder auch wohl für die Apostel, welche die Feuertaufe des hl. Geistes erhalten hatten und die so gerüstet auszogen; die Salbung mit Öl, das durch Ehebruch erworben wurde, ist ein Symbol für den Verräter Judas, „durch den des Herren Füße gesalbt wurden, die ihn herauszogen aus dem Aufenthalt in dieser Welt; es war die Salbung zum Tod“<sup>3)</sup>.

Doch wir dürfen wohl mit Grund bezweifeln, daß die allegorische Methode die Stelle je eingenommen hätte, welche sie in der christlichen Kirche thatsächlich einnahm, wenn sie nicht außer dem exegetischen auch noch einem anderen Zwecke gedient hätte. Es liegt nämlich auf der Hand, daß nach den ersten Kämpfen, die das Judentum hervorgerufen hatte, das Alte Testament ein mächtiges Hindernis bildete auf dem Wege derer, die sich dem Christentume nach seiner idealen Seite näherten und die es im Lichte philosophischer Begriffe erschauten. Seine Anthropomorphismen, Unwahrscheinlichkeiten, die dunklen Bilder, die es an manchen Stellen von Gott und seinen Knechten entwirft, schienen für manchen unvereinbar mit der Theologie und Ethik der Evangelien. Und ein beachtenswerter Teil der Christenheit verwarf darum seine Autorität überhaupt: es erschien als das Werk nicht Gottes, sondern seines Nebenbuhlers, des Gottes dieser Welt. So war der Gegensatz

<sup>1)</sup> Clemens Alex. Strom. I 3<sup>23</sup> (p. 329).

<sup>2)</sup> Clemens Alex. Strom. VI 11<sup>94</sup> (p. 787).

<sup>3)</sup> Clemens Alex. Paedag. II 8<sup>62</sup> (p. 205).

zwischen Altem und Neuem Testament nur ein Teil des weiteren Gegensatzes zwischen Materie und Geist, Finsternis und Licht, Böse und Gut<sup>1)</sup>. Aber auch die, welche es nicht verwarfen, waren sich doch der Schwierigkeiten, die es bot, wohl bewußt. Dafür fand man nun mannigfache Auswege, und unter ihnen war auch der, den die Griechen in ähnlicher Lage bei Homer gefunden hatten. Er wurde von Origenes übernommen und entwickelt, und zwar ausgesprochenermassen in apologetischer Absicht. Origenes war geschult in den Methoden griechischer Exegese; es heißt ausdrücklich von ihm, daß er die Schriften des Cornutus studiert habe<sup>2)</sup>. Und er fand in der Hypothese, daß es einen geistigen Sinn im Alten Testament gebe, eine vollkommene Rechtfertigung des Alten Testaments, wie sie Cornutus darin für die griechische Mythologie gefunden hatte. Die Schwierigkeiten, die die Menschen finden, so sagt er uns, kommen nur aus ihrem Mangel an geistigem Verständnis. Ohne dieses würde er selbst ein Skeptiker gewesen sein.

„Welcher verständige Mann,“ fragt er, „möchte annehmen, daß es am ersten, zweiten und dritten Tage Abend und Morgen gab ohne Sonne, Mond und Sterne? Wer wäre so thöricht zu glauben, daß Gott wie ein Landwirt einen Garten in Eden pflanzte und in ihn einen Baum des Lebens setzte, den man sehen und berühren konnte, sodafs ewiges Leben hatte, wer mit seinen Zähnen von seiner Frucht kostete? Oder daß jemand Gut und Böse unterscheiden konnte, wenn er aß, was von einem Baume gebrochen wurde? Und wenn es heißt, daß Gott zur Abendzeit im Garten wandelte, daß sich Adam unter einem Baume versteckt habe, so nehme ich an: es zweifelt niemand daran, daß diese Dinge figürlich zu verstehen sind und gewisse Mysterien bezeichnen, daß die Erzählung augenscheinlich wahr ist, aber nicht im buchstäblichen Sinne verstanden werden darf . . . Ja die Evangelien selbst sind voll von Erzählungen dieser Art. Nimm z. B. die Erzählung, wie der Teufel Jesus auf einen hohen Berg führt, daß er ihm von hier aus die Königreiche der Erde und ihre Herrlichkeit zeige: welcher nachdenkliche Leser würde nicht den verurteilen, der lehrte, daß das mit den leiblichen Augen geschehen sei, die eine luftige Höhe brauchen, um auch nur die Nachbarschaft sehen zu können, daß Jesus die Reiche der Perser, Scythen, Indier gesehen habe, und die Sitten, mit denen jene Völker ihre Herrscher zu ehren pflegen?“<sup>3)</sup>

<sup>1)</sup> Dies waren die Sätze Marcions, dessen Einfluß auf das Christentum viel weiter reicht, als man gewöhnlich annimmt. Die beste Darstellung in dieser und anderer Hinsicht findet sich bei A. HARNACK, *Lehrb. d. Dogmengesch.* 1<sup>2</sup> 226 ff.

<sup>2)</sup> Euseb. h. e. VI 19 s.

<sup>3)</sup> Origenes, *de princ.* IV 16.



Der Geist suchte bei all diesen Erzählungen einerseits dem Weisen die Geheimnisse zu enthüllen und diese andererseits vor der Menge zu verbergen. Die ganze Reihe von Erzählungen ist zweckvoll aufgebaut und zu der Erklärung von Mysterien bestimmt. Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten waren also zu dem Zweck eingeführt, die Menschen davor zu bewahren, daß sie in Abhängigkeit von dem Wortsinne gerieten. Zuweilen lag die Wahrheit in der Bedeutung einer wirklichen Geschichte, die einen mystischen Sinn erhielt; zuweilen wurde aber auch eine Geschichte für diesen Zweck erfunden, wenn keine Erzählung einer wahren Begebenheit vorhanden war <sup>1)</sup>.

Auf diesem Wege, als eine Rationalisierung, die die Schwierigkeiten der alttestamentlichen Exegese löste, sicherte sich die allegorische Methode eine Stelle innerhalb der christlichen Kirche: sie trug besonders dazu bei, zu verhüten, daß man das Alte Testament verwarf: aber die Bewahrung des Alten Testamentes bedeutete die Bewahrung der Allegorie nicht nur für das Alte, sondern auch für das Neue Testament.

Gegen dieses ganze Streben nach symbolischer Erklärung regte sich in mehr als einer Form der Widerspruch, und dies ebenso unter den Griechen, wie unter den Christen.

1. Einen Angriff darauf unternahmen schon die Apologeten in ihrer Anwendung auf die griechische Mythologie. Mit einer bemerkenswerten, wenn auch nicht einzig dastehenden Inkonsequenz schmiedeten sie aus ihr eine Waffe zum Angriff und zur Abwehr zugleich. Denn sie brauchten sie zur Verteidigung des Christentums, nicht nur weil sie ihnen den Weissagungsbeweis liefern mußte, sondern auch weil sie manche Schwierigkeiten löste, die das Alte Testament dem philosophischen Denken bereitete. Aber sie benutzten sie andererseits auch bei ihrem Angriff auf die griechische Religion. Allegorien sind Aftergedanken, sagte man bisweilen, weiter nichts als fromme Glossen zu unwahrscheinlichen Fabeln <sup>2)</sup>. Selbst wenn sie wahr wären, hieß es wieder, und wenn die Grundlage des griechischen Glaubens so gut wäre, als seine Ausleger behaupten, so wären sie ein Werk böser Dämonen, die um jenen einen Schleier beschimpfender Dichtungen gewoben hätten <sup>3)</sup>. Mythe und Gott, den man hinter ihr stehend annimmt, verschwinden zusammen, sagt Tatian: ist der Mythos wahr, so sind die Götter wertlose Dämonen; ist der Mythos nicht wahr, sondern nur ein Symbol der Naturkräfte, so ist die Gottheit verschwunden. Denn die Naturkräfte sind keine Götter, weil sie nicht zur Verehrung zwingen <sup>4)</sup>. Auf ähnlichem Wege

---

<sup>1)</sup> Origenes, de princ. IV 15.

<sup>2)</sup> Recogn. Clementin. X 36.

<sup>3)</sup> Homil. Clement. VI 18.

<sup>4)</sup> Tatian, Orat. ad Graec. 21.

behandelt es Eusebius im vierten Jahrhundert als einen vergeblichen Versuch der jüngeren Generation, die Mißverständnisse ihrer Väter wegzuerklären (*θεραπεῖσαι*)<sup>1)</sup>.

2. Ein weiterer Angriff ging von den griechischen Philosophen aus, die sie aufs Christentum übertrugen. Da giebt's ein paar Leute, sagt Porphyrius<sup>2)</sup>, die ängstigen sich, nicht wenn sie einen Weg finden, die Unsittlichkeiten aus dem Alten Testament wegzuschaffen, sondern wenn sie eine Erklärung dafür entdecken, und die dann zu Erklärungen Zuflucht nehmen, die unhaltbar sind und zu den Worten, die sie erklären, gar nicht passen, die nicht so sehr dazu dienen, jüdische Lehren zu verteidigen, als die eigenen als richtig zu erweisen und Glauben für sie zu erwecken. Ihr entzieht euch so in trügerischer Weise euren Schwierigkeiten, sagt Celsus<sup>3)</sup>; ihr findet in euren heiligen Schriften Erzählungen, die euer sittliches Gefühl verletzen; ihr meint, daß ihr die Schwierigkeiten wegschaffen könnt, wenn ihr eure Zuflucht zur Allegorie nehmt; doch das könnt ihr nicht; denn 1) eure Schriften lassen eine solche Erklärung nicht zu; und 2) ist die Erklärung oftmals schwieriger, als die Erzählung selbst, die erklärt werden soll. Die Antwort des Origenes hierauf ist schwach: zum Teil ein *Tu quoque*: Homer ist schlimmer als die Genesis; läßt sich diese nicht allegorisch erklären, dann auch nicht jener; zum Teil lautet sie dahin: gäb's keine Geheimnisse in der Schrift, so könnte der Psalmist nicht sprechen: „Öffne meine Augen, daß ich sehe die Wunder deines Gesetzes“<sup>4)</sup>.

3. Doch fand die Methode auch in Alexandrien selbst Widerspruch. Origenes<sup>5)</sup> spricht mehr als einmal von solchen, die sich seinem „Brunnengraben unter der Oberfläche“ entgegenstellten, und Eusebius nennt ein verlorenes Werk des gelehrten Nepos von Arsinoë, betitelt: „Widerlegung der Allegoristen“<sup>6)</sup>. Doch den Hauptgegner fand sie in der Exegetenschule, die am Ende des vierten Jahrhunderts in Antiochien empor kam. Die herrschende Philosophie von Alexandrien war eine Vermengung des Platonismus mit Elementen des Stoicismus und eines neubelebten Pythagoräismus gewesen. Die antiochenische war Aristotelismus geworden. Jene war idealistisch, diese realistisch; jene

<sup>1)</sup> Euseb., Praep. evang. II 67 *θεράπεια* wurde in diesem Sinne zum *terminus technicus* vgl. GRÄFENHAU, Gesch. d. kl. Philologie im Altertum 1215.

<sup>2)</sup> Porphyrius bei Euseb. hist. eccl. VI 194.

<sup>3)</sup> Origenes, Contra Cels. IV 48—50.

<sup>4)</sup> Ps. 119<sup>18</sup>.

<sup>5)</sup> Origenes Hom. in Genes. XIII 3; (2 95E DE LA RUE) Comm. in Johann. X 13 (4 178B DE LA RUE).

<sup>6)</sup> Eusebius h. e. VII 24.

eine Philosophie von Träumen und Mysterien, diese Logik und Systematik; für jene war die Offenbarung nur der irdische Ausgangspunkt, von dem aus die Spekulation ins Unendliche eintauchte: für diese war sie „etwas positiv Gegebenes im Lichte der Geschichte“<sup>1)</sup>. Daher war allegorische Erklärung die Grundlage der einen, wörtliche die der andern. Der Vorläufer der antiochenischen Schule, Julius Afrikanus von Emmaus, hat einen Brief hinterlassen, von dem man gesagt hat, daß „auf seinen zwei einzigen Seiten mehr richtige Exegese steht, als in allen Kommentaren und Homilien des Origenes“<sup>2)</sup>. Der eigentliche Begründer der Schule war Lucian, ein Gelehrter, der sich mit Origenes in die Ehre eines Begründers der biblischen Philologie teilt, und der der Zeit seines Lebens nach, das allerdings mit dem Martyrium im Jahre 311 jäh abriß, den großen trinitarischen Streitigkeiten der nicänischen Periode vorausging. Seine Schüler wurden Führer der arianischen Partei: unter ihnen Eusebius von Nicomedien und Arius selbst. Deshalb wurde die Sache der Exegese vermennt mit der Sache der Orthodoxie. Der größte griechische Exeget Theodor von Mopsuestia folgte etwa hundert Jahre später denselben Spuren; doch in seinen Tagen war die Frage nach dem Richtpunkte der Exegese so sehr mit den christologischen Fragen vermennt und die Christologie der antiochenischen Schule war auf den Kirchenversammlungen so vollständig von der der Alexandriner überstimmt, daß sein Ruf als Gelehrter durch den Verdacht der Begünstigung des Nestorianismus, in dem er stand, fast vollständig verdunkelt wurde. Es ist eines der mannigfachen Resultate der Streitigkeiten, in die die griechische Vorliebe für Metaphysik die Kirche im vierten und fünften Jahrhundert gestürzt hat, daß erst der neueren Zeit die Annahme eines „grammatischen und historischen Wortsinnes“ als des wahren Sinnes der Schrift aufbehalten blieb.

Die allegorische Erklärungsweise hat die eigentümlichen Umstände, die ihre Entstehung begünstigten, und die vereinten Kräfte ihrer Gegner überdauert. Sie hat auch in der christlichen Litteratur einen breiten Raum gewonnen. Aber durch die Ironie der Geschichte hat man sie in späterer Zeit, obgleich sie einem rationalistischen Zuge ihre Entstehung verdankte, wie eine Heilige aufgeputzt und ihr den goldenen Heiligenschein ums Haupt gelegt. Und so ist sie das Hauptwerkzeug geworden, mit dem in jedem Jahrhundert der herrschende Glaube

<sup>1)</sup> Vgl. Kihn, Theodor v. Mopsuestia und Junilius Africanus als Exegeten. 1880, S. 7.

<sup>2)</sup> J. G. Rosenmüller, *Historia Interpretationis* 3 161. Der Brief ist mit den anderen Resten der Werke des Julius Africanus bei Routh, *Reliquiae sacrae* 2 225 sqq. abgedruckt [außerdem in den Ausgaben des Origenes vor dessen *epistola ad Africanum*].

seine Festung baute<sup>1)</sup>. Sie war solange harmlos, als sie frei war. Dann war sie nur das Spiel einer unschuldigen Einbildungskraft auf der Oberfläche einer gewaltigen Wahrheit. Aber sobald sie autoritativ wurde, sobald der Gedanke zur Herrschaft kam, daß nur der poetische Sinn, zu dem sich die Majorität bekannte, richtig sei, und sobald dieser dennoch traditionell wurde, sodaß ein Geschlecht gezwungen war, die symbolischen Erklärungen des vorhergehenden anzunehmen — dann wurde sie zugleich der Sklave der Dogmatik und ein Seelentyrann. Abgesehen von dieser Beziehung zur Dogmatik hat sie aber eine Geschichte und einen bestimmten Wert, der mit der Zeit eher zu- als abnahm. Sie hat der Litteratur Bücher gegeben, die, wenn sie auch für den eigentlichen Zweck der Erklärung wenig Wert haben, doch Zeugnisse hohen und anregenden Denkens sind. Freilich hat sie mehr der Kunst als der Litteratur genützt. Ohne sie würde die Poesie des Lebens ungleich weniger reich geworden sein. Denn wenn Dante wohl auch ohne sie gereizt worden wäre zu dichten, so würde er doch die „Göttliche Komödie“ nicht gedichtet haben; und wenn Rafael wohl doch gemalt hätte, so würde er doch nicht die hl. Cäcilia gemalt haben; und wenn man auch ohne sie gotische Dome gebaut hätte, so würde man doch nicht diese erhabene Symbolik in ihrem Bau angewandt haben, die selbst eine religiös erziehende Bedeutung hat. Und sie lebt noch immer fort, weil sie sich auf eine Seite der menschlichen Natur gründet, die nicht so leicht aus dem Wege zu drängen ist: was ihr in der Litteratur der Vergangenheit Wert verleiht, das ist in Bezug auf die Gegenwart letztlich der Ausdruck dafür, daß unser Leben rings von Dingen umgeben ist, die wir nicht zu erkennen vermögen, daß Dunkel über unserer Geburt und unserem Tode liegt, und daß gerade das Mittelmäßige im Leben sich zur endlosen Kette schlingt.

Doch zwei moderne Gesichtspunkte wenden sich dagegen. Der eine berührt die gesamte Litteratur, geistliche und weltliche, in gleicher Weise. Das ist der, daß die Gedanken der Vergangenheit eben nur zu dieser in Beziehung stehen und darum aus ihr erklärt werden müssen. Der Zauberbann, der auf dem Geschriebenen lag, ist gebrochen; ein geschriebenes Wort gilt nun nicht mehr, als ein gesprochenes, und ein gesprochenes Wort ist in dem Sinne zu nehmen, in dem es der Sprechende gebraucht hat, und zwar gerade zu der Zeit, als er es brauchte. Wohl gab es Rätselschreiber und Leute,

<sup>1)</sup> Siehe das Kapitel: „*Scripture and its Mystical Interpretation*“ in NEWMANS *Essay on the Developement of Christian doctrine* bes. p. 324 (2. Aufl.): „*It may almost be laid down as an historical fact, that the mystical Interpretation and orthodoxy will stand or fall together.*“

die in Bildern sprachen, aber sie bildeten doch die verschwindende Minderzahl. Wohl gab es solche, die, wie Cicero von sich selbst in der Schrift an Atticus sagt, in Allegorien schrieben, damit nicht das offene Wort an ihnen zum Verräter würde; aber solche Geheimschriften waren doch immer nur für bestimmte Zeit und vorübergehend in Gebrauch. Die Ansicht, daß die alte Litteratur aus Rätseln besteht, die die moderne zu lösen die Pflicht hat, ist für immer beseitigt.

Der zweite Gesichtspunkt betrifft besonders die geistliche Litteratur. Es ist der, daß der Geist Gottes noch nicht aufgehört hat, zu Menschen zu reden, und es wichtig für uns ist, zu wissen, nicht nur was er zu den Menschen vergangener Tage geredet hat, sondern was er noch zu uns redet. Und die Erklärung muß sich sowohl mit dem Gegenwärtigen wie mit dem Vergangenen befassen. Denn wir können glauben, daß da die Stimme Gottes redet, aber wir können nur schwer glauben, daß sie zu einem Echo von den Bergen Judäas erstorben sein sollte. Wir können an einen Fortschritt in religiösen so gut wie in anderen Dingen glauben, aber wir können nur schwer glauben, daß dieser Fortschritt plötzlich vor fünfzehnhundert Jahren zum Stillstand gekommen sein sollte. Das Studium der Natur und der Geschichte hat uns andere Grundsätze der religiösen Lebensführung und andere Forderungen des religiösen Glaubens erschlossen. Diese legen an das, was in uns göttlich ist, das innerste Geheimnis unserer Selbstbeurteilung an, und üben die Herrschaft über das, was außerhalb unserer selbst göttlich ist. Der Mensch, der Knecht und Erklärer der Natur, ist doch und gerade darin der Knecht und Erklärer des lebendigen Gottes.

---



## Vierte Vorlesung.

### Griechische und christliche Beredsamkeit.

---

Man pflegt die Litteratur eines Zeitalters an den hervorragendsten Erzeugnissen zu messen und die litterarische Höhenlage einer Zeit im Vergleich zu einer anderen nach den hervorragendsten Erzeugnissen von beiden abzuschätzen. Wir werten z. B. das Perikleische Zeitalter in Athen, das Augusteische in Rom, die Zeit Elisabeths in England höher, als etwa die Zeit der Ptolemäer, Cäsars oder Georgs I. Jene Zeitalter sind „golden“, diese „silbern“. Nun kann es zwar nicht zweifelhaft erscheinen, daß von dem litterarischen Gesichtspunkt aus an und für sich ein solcher Standpunkt des vergleichenden Abwägens richtig ist, der die Litteratur aus ihrer Verflechtung mit der Geschichte und dem socialen Leben löst. Die Folge jener Beurteilungsweise ist aber die, daß man in gewissem Sinne den Perioden in der Geschichte Unrecht gethan hat, in denen eine Überschwemmung mit litterarischer Produktion auf weithin stattgefunden hat, obgleich die Hochwassermarken einen niedrigeren Stand zeigt. Und das trifft auf die Zeit zu, mit der wir uns eben beschäftigen. Denn sie brachte keine Schriftsteller ersten Ranges hervor, sie erzeugte nur durch künstlichen Druck und nicht frei von innen heraus; sie ahmte nach, ohne selbst erfinderisch zu sein; sie schätzte lieber ab, als daß sie selbst Neues baute. Daher war ihre Litteratur nicht aus der Begeisterung eines freien inneren Dranges geboren, sondern vielmehr aus der vorsichtigen Zurückhaltung, die sich dann einzustellen pflegt, wenn nichts mehr zu hoffen ist. Aber wie für einen Naturforscher ebensogut die Abendwärme als die Mittagsglut ein Gegenstand seiner Untersuchungen sein muß, so hat sich der Historiker, der die Weltgeschichte studiert, ebenso mit dem

silbernen Zeitalter einer nationalen Litteratur wie mit ihrem goldenen zu befassen.

Ihre charakteristischste Form war derart, daß es schwer ist, ein bezeichnendes Wort dafür zu finden; am besten paßt noch der paradoxe Ausdruck „eine *viva-voce* Litteratur“. Sie war entstanden und hauptsächlich ausgebildet worden in dem Teil des Reiches, in dem Christentum und griechisches Leben am engsten und häufigsten in Berührung kamen. Sie war das Erzeugnis der Rhetorenschulen, die wir schon oben geschildert haben. In diesen Schulen bestand die Tätigkeit des Professors darin, seine Regeln zu erläutern und seinen Studenten als Vorbild eigene Leistungen vorzuführen<sup>1)</sup>. Derartige Kompositionen waren zunächst Übungen zur gerichtlichen Vertretung bestimmter Fälle, Anklagen und Verteidigungen bestimmter Personen. Notwendigerweise mußte man mehr fingierte Fälle als wirkliche nehmen, aber man hatte doch einen praktischen Zweck im Auge und so führten sie zu einer möglichst nahen Berührung mit dem täglichen Leben. Als dann die Sitte, Rhetorik zu studieren, als ein Teil der Bildung eines *gentleman* weitere Verbreitung gewann, führte sie und die fest eingewurzelte Ehrfurcht vor der Litteratur der älteren Zeit, die eine Folge teils der fehlenden eigenen Produktivität und teils des Nationalstolzes war<sup>2)</sup>, dahin, daß sich jene Kompositionen in den Rhetorenschulen doch auf ein weiteres Gebiet ausdehnten<sup>3)</sup>. Sie wurden nämlich jetzt einerseits von jenem fingierten Zusammenhang mit den Gerichtshöfen getrennt und andererseits zu direkten Nachbildungen des Stiles der älteren Schriftsteller umgewandelt. Von der alten Rhetorik, dem Studium der Beweisführung und Gerichtssprache mit Abzweckung auf die praktische Verwertung an den Gerichtshöfen zweigte sich daher die neue Rethorik ab, die man gewöhnlich mit dem besonderen Namen der Sophistik bezeichnet.

Die Sophistik bewegte sich in den meisten Fällen auf den gegebenen alten Linien weiter. Ihre litterarischen Produkte behielten den

---

<sup>1)</sup> Ich habe versucht, meine Darstellung oben auf das zu beschränken, was wirklich griechische Rhetorik ist: die Darstellungen bei römischen Schriftstellern, bes. bei Quintilian, stimmen damit im wesentlichen trotz mancher Differenzen im einzelnen überein. Die beste neuere Übersicht über die griechischen Gebräuche ist die von KAYSER in seiner Ausgabe der Werke des Philostratus, Praef. (Zürich, 1844, Leipzig, 1871, Bd. 2).

<sup>2)</sup> E. RÖHDE, Der griechische Roman und seine Vorläufer, Leipzig, 1876, S. 297.

<sup>3)</sup> Man unterschied zwischen τὰ δικανικά und τὰ ἀμφὶ μελέτην und beide wieder unterschieden von τὰ πολιτικά: so bei Philostr. Vitae Soph. II 20 (p. 103 KAYS.). Zuweilen spricht Philostratus vom Sophisten als δικανικοῦ μὲν σοφιστικώτερος σοφιστοῦ δὲ δικανικώτερος „er ist zu sehr Litterat, um ein guter Advokat, und doch zu sehr Advokat, um ein guter Litterat zu sein“. Ibid. II 234, p. 108.

alten Namen „Übungen“ (μελέται) bei, als wären sie noch immer Proben richtiger Prozefsreden. Man teilte sie in zwei Klassen, *Theses* und *Hypotheses*, danach benannt, wie ein Gegenstand allgemein definiert, oder eine Benennung eingeführt wurde<sup>1)</sup>. Das letztere war das bekanntere. Die Gegenstände, die sie behandelten, waren teils frei erfunden, teils aus der Geschichte entnommen. Ein hübsches Beispiel für die erste Gruppe ist Lucians Tyrannenmörder. Die Situation ist folgende: ein Mann geht in die Burg einer Stadt in der Absicht, einen Tyrannen umzubringen. Da er den Tyrannen selbst nicht findet, tötet er seinen Sohn. Wie nun der Tyrann hereintritt und seinen Sohn mit dem Schwert in der Brust erblickt, ersticht er sich selbst. Jener Mann aber beansprucht seinen Lohn als Mörder des Tyrannen. Beispiele für die zweite Gruppe von Gegenständen sind solche wie: „Demosthenes verteidigt sich selbst gegen die Anklage, er habe die Bestechungssumme, die Demodes brachte, angenommen<sup>2)</sup>.“ Oder: „Die verwundet in Syracus liegenden Athener bitten ihre nach Athen zurückkehrenden Kameraden, sie zu töten<sup>3)</sup>.“ Namentlich der Homerische Sagenkreis war eine unerschöpfliche Fundgrube solcher Themen; viel weniger die Perserkriege. „Bist du geneigt, eine verständige Rede über Agamemnon zu hören, oder bist du's müde, Reden über Agamemnon, Atreus' Sohn zu hören?“ fragt Dio Chrysostomus in einem seiner Dialoge<sup>4)</sup>. „Ich würde eine Rede über Adrastus oder Tantalus oder Pelops nicht ungern hören, wenn ich eben fähig wäre, daraus Nutzen zu ziehen,“ ist die höfliche Antwort. Bei der Behandlung von Gegenständen beider Gruppen legte man namentlich Gewicht auf dramatische Wirkung. Jede Person, einerlei ob erfunden oder historisch, bemühte man sich in einer eigentümlichen Stilfärbung reden zu lassen<sup>5)</sup>; und die „Übungen“ wurden dann auch mit der ent-

<sup>1)</sup> *Θέσις* wird von Hermogenes so definiert: ἀμφισβητημένου πράγματος ζήτησις Progymnasm. 11 (WALZ, Rhet. Gr. 152) ὑπόθεσις: τῶν ἐπὶ μέρους ζήτησις. Sextus Empir. adv. Geom. III 4. Daher τὰς εἰς ὄνομα ὑποθέσεις Philostrat. Vit. Soph. prooem. Am besten hat den Unterschied Quintilian, Institut. III 55 formuliert, der auch die entsprechenden lateinischen Ausdrücke nennt: *infinitae (quaestiones) sunt quae remotis personis et temporibus et locis ceterisque similibus in utramque partem tractantur, quod Graeci θέσιν dicunt, Cicero propositum . . . finitae autem sunt ex complexu rerum, personarum, temporum ceterorumque: hae ὑποθέσεις a Graecis dicuntur, causae a nostris; in his omnis quaestio videtur circa res personasque consistere.*

<sup>2)</sup> Philostrat. Vit. Soph. I 257, 16.

<sup>3)</sup> Philostrat. l. c. II 53.

<sup>4)</sup> Dio Chrysostom. Orat. LVI (opp. 2 176).

<sup>5)</sup> *προσωποποιία* genannt, siehe Theon. Progymnasm. 10 (2 115 ed. SPENGLER). Quintil. Institut. III 849, IX 229. Zuweilen wird auch *ὑποκρίνεσθαι* gebraucht, z. B.

sprechenden Betonung vorgetragen<sup>1)</sup>, der dramatische Eindruck zuweilen auch durch Einführung von zwei und mehr handelnden Personen verstärkt. So besteht z. B. eines der erhaltenen Stücke des Dio Chrysostomus aus einem in dem Stil und der Sprache der Tragiker geschriebenen Streite zwischen Odysseus und Philoctet<sup>2)</sup>.

Diese Art Sophistik, abgesehen von ihrer Beziehung zum Leben ihrer Zeit, ist nach zwei Richtungen hin interessant. Einmal entstand aus ihr der griechische Roman, der der Vorfahr des mittelalterlichen Romanes und der modernen Novelle ist<sup>3)</sup>. Ein hervorragendes Beispiel für solch einen sophistischen Roman innerhalb der christlichen Litteratur sind die sogenannten Clementinischen Homilien und Rekognitionen; innerhalb der nichtchristlichen Litteratur Philostratus' Leben des Apollonius von Tyana. Sodann entstanden daraus die Schriften im Stile der alten Autoren, die, gewöhnlich unter deren gesammelte Werke aufgenommen, ihren späteren Ursprung entweder durch ihre Gedankenarmut oder durch die ihnen entschlüpfenden Ausdrücke der jüngeren Sprache verraten z. B. der „Eryxias“ des Plato<sup>4)</sup>.

Wuchs demnach die Sophistik auch hauptsächlich aus der Rhetorik heraus, so hatte sie doch ihre Wurzeln ebenso in der Philosophie. Man hat sie darum wohl auch die philosophierende Rhetorik genannt<sup>5)</sup>. Sie warf nun die Fiktion eines Gerichtshofes oder einer Versammlung

---

bei Philostrat. Vit. Soph. I 215, von Scopelianus, der bei Gegenständen, die aus den Perserkriegen genommen waren, so heftig agierte, daß ihm einer seiner Kollegen vorwarf, er schlage ein Tamburin. „Ja, sagte er darauf, das thue ich; aber mein Tamburin ist der Schild des Ajax.“

<sup>1)</sup> „Sie machen ihre Stimme süß durch musikalischen Tonfall, durch Modulation der Töne und Koloraturen“ Plutarch. de aud. 7 (p. 41D). So heisst es in Rom von Favorinus, er habe „selbst die, die kein Griechisch verstanden, durch den Ton seiner Stimme, seinen charakteristischen Blick und den Rhythmus seiner Worte bezaubert“. Philostrat. Vitae Soph. I 84 (p. 208).

<sup>2)</sup> Dio Chrysost. Orat. LIX (2 187 sq.).

<sup>3)</sup> Rohde, der griechische Roman S. 336 ff.

<sup>4)</sup> Diese durch Übung erreichte Gewandtheit, sich verschiedener Stilarten bedienen zu können, ist ebenso wichtig für die christliche, wie für die nicht christliche Litteratur. Ein geeignetes Studienobjekt aus der letzteren ist Arrian, dessen „chamäleonartige Stilistik“ (Kaisel, Dionysios v. Halicarnafs und die Sophistik, Hermes 20 (1885) S. 508) abwechselnd Thukydides, Herodot und Xenophon nachahmt.

<sup>5)</sup> Philostrat. Vit. Soph. I prooem. p. 202: τὴν ἀρχαίαν σοφιστικὴν ῥητορικὴν ἡγεῖσθαι χορὴ φιλοσοφῶσαν· διαλέγεται μὲν γὰρ ὑπὲρ ὧν οἱ φιλοσοφοῦντες ἀδὲ ἐκείνοι τὰς ἐρωτήσεις ὑποκαθήμενοι καὶ τὰ σμικρὰ τῶν ζητουμένων προβιάζοντες οὕτω φασὶ γινώσκειν ταῦτα ὁ παλαιὸς σοφιστὴς ὡς εἰδὼς λέγει. Ebenda p. 204: σοφιστὰς δὲ οἱ παλαιοὶ ἐπωνομάζον οὐ μόνον τῶν ῥητόρων τοὺς ὑπερφωνούντας τε καὶ λαμπροὺς, ἀλλὰ καὶ τῶν φιλοσόφων τοὺς ἐν ἐύροίᾳ ἐρμηνεύοντας.

ab und erörterte in ausgesprochenen Reden weitere Themata aus dem Gebiete der Ethik und Theologie. Ihre Äußerungen waren also keine „Übungsstücke“, sondern „Unterredungen“ (*διαλέξεις*)<sup>1)</sup>. Sie hielt Predigten; sie schuf nicht nur eine neue Litteraturgattung, sondern überhaupt eine neue Art der Aussprache. Die Klasse von Menschen, gegen welche noch Plato gekämpft hatte, war in der großen Klasse der Lehrer aufgegangen: diese waren jetzt Spezialisten, teils Grammatiker, teils Rhetoren. Das Wort „Sophist“ aber, dem jene Angriffe doch einen bleibenden Makel angehängt hatten, blieb teils als generelle Bezeichnung, teils als der besondere Name der öffentlichen Erzähler in Gebrauch. Sie unterschieden sich darin von den Philosophen, daß sie nicht schon äußerlich ihre Trennung von der übrigen Welt zur Schau trugen und durch eine besondere Kleidung zeigten, daß sie einer höheren Lebensauffassung huldigten<sup>2)</sup>. Sie bildeten vielmehr eine charakteristische Erscheinung für ihre Zeit. Einige von ihnen hatten einen festen Wohnsitz und hielten regelmässig Vorträge, wie bei uns etwa der Sekretär eines Vereins. Andere wanderten von Ort zu Ort. Eintritt erlangte man gewöhnlich durch Einladung. Da man nun damals weder Anschlagzettel noch Schellen besaß, war die Einladung persönlich. Sie erfolgte entweder durch eine „Karte“ oder ein „Programm“, oder auch mündlich: „komm und höre meine heutige Vorlesung“<sup>3)</sup>. Bisweilen ward ein Bote herumgesandt, bisweilen ging aber auch der Sophist selbst rundum und klopfte an die Thüren und versprach den Leuten eine feine Rede<sup>4)</sup>.

Die Zuhörerschaft eines wandernden Sophisten war so, wie man es bei einem Volke erwarten kann, das einen beträchtlichen Teil seines

<sup>1)</sup> Über diese Unterscheidung vgl. KAYSERS praefatio in seiner Philostratusausgabe p. VII.

<sup>2)</sup> Philostrat., Vit. Sophist. II 3 (p. 245) sagt, daß der berühmte Sophist Aristocles früher als Peripatetiker gelebt habe, „schmutzig, ungekämmt und schlecht gekleidet“; als er aber Sophist wurde, bürstete er seinen Schmutz ab, und verschönte sein Leben durch Genüsse und die Freuden der Musik. Über die Kleidung der Philosophen s. unten Vorlesung VI, S. 110 f.

<sup>3)</sup> Epictet, Dissert. III 21 a, 23 b, 23, 26. Plinius Jun. ep. III 184 (Einladung zu Vorlesungen) *non per codicillos* (Einladungskarten) *non per libellos* (Programme, wahrscheinlich mit kurzen Auszügen) *sed ,si commodum esset‘ et ,si valde vacaret‘ admoniti*. Vgl. Lucian, Hermotimus 11, wo ein Sophist geschildert ist, der eine Tafel über seinem Thor aufhängt: „Heute keine Vorlesung.“

<sup>4)</sup> Philostrat. Vit. Soph. II 105 erzählt, daß in Rom eine solche Begeisterung für den Sophisten Adrianus geherrscht habe, daß, wenn sein Bote (*τοῦ τῆς ἀκροάσεως ἀγγέλου*) erschien mit der Ankündigung einer Vorlesung, das Volk im Senat oder im Circus aufsprang und ins Athenäum strömte, ihn zu hören. Synesius Dio (bei Dio Chrysost. II 342 s. ed. DIND.) spricht von *θυροκοπήσαντα καὶ ἐπαγγέλλαντα τοῖς ἐν αὐτῇ μειρακίους ἀκρόαμα ἐπιδέξιν*.



Lebens vor seiner Hausthüre zubringt. Kam ein Fremder, der an seiner Standestracht kenntlich war und dem ein besonderer Ruf vorausging, so hängte sich, nach dem Ausdrücke des Themistius<sup>1)</sup>, das Volk an ihn, wie sich Eisenfeilspäne an einen Magneten anhängen. Wohnte an dem Orte ständig ein Sophist, so wurden beide einander gegenübergestellt, so wie heute ein berühmter Violinspieler aus Paris oder Wien aufgefordert wird, mit dem ersten Londoner Virtuosen im nächsten Konzerte zusammenzuspielen. Das war nun nicht nur eine Sache der Standesehre, sondern eine Verpflichtung. Der konnte man sich also nicht entziehen. Plutarch<sup>2)</sup> erzählt eine Geschichte von einem Sophisten, Niger war sein Name, der sich in einer Stadt Galatiens befand, wo auch ein Professor wohnte. Dieser hielt eine Vorlesung. Niger hatte nun unglücklicherweise eine Fischgräte im Hals und konnte nicht reden; doch es handelte sich für ihn darum, zu sprechen oder sein Ansehen zu verlieren. So sprach er; aber er zog sich dadurch eine Entzündung zu, die ihn hinraffte. Eine längere Erzählung findet sich bei Philostratus<sup>3)</sup>: Alexander Peloplatos hielt in Athen eine Disputation in freundschaftlichem Streite mit Herodes Atticus. Das Publikum strömte in Haufen nach einem Theater auf dem Keramikusplatz und wartete lange auf das Erscheinen des Herodes; als er nicht kam, wurde es böse und dachte, es stecke ein Kniff dahinter und drang deshalb in Alexander, mit der Disputation zu beginnen, noch ehe Herodes da wäre. Als nun Herodes endlich kam, änderte Alexander plötzlich seine Redeweise, sang sozusagen Tenor statt Bass, Herodes folgte ihm, und das Ganze war ein charmanter Austausch von Höflichkeitsbezeugungen. „Wir Sophisten,“ sagte Alexander, „sind alle nur Stümper gegen Euch, Herodes.“

Zuweilen kamen sie auch zu einem der großen Feste, z. B. in Olympia, um dort ihre Kunst zu zeigen. Lucian erzählt uns eine Geschichte<sup>4)</sup> von einem, der sich von manchem Redner Federn gestohlen hatte, um eine wundervolle Rede über Pythagoras anzufertigen. Er wollte damit den Ruhm ernten, sie als frei ersonnene Rede zu halten, und machte es mit einem, den er ins Geheimnis zog, aus, daß dieses Thema für ihn vom Publikum gewählt werden sollte. Doch der Betrug war zu offenkundig, einzelnen Zuhörern machte es Vergnügen, die Stellen mit dem Namen ihrer eigentlichen Verfasser zu bezeichnen, und schließlich stimmte der Sophist selbst in das allgemeine Gelächter

<sup>1)</sup> Themist., Oratio XXIII (p. 360 ed. DIND.).

<sup>2)</sup> Plutarch, de sanitat. praecept. I 14, p. 131 A.

<sup>3)</sup> Philostrat., Vit. Soph. II 53.

<sup>4)</sup> Lucian, Pseudolog. 5 seq.

mit ein. Dio Chrysostomus<sup>1)</sup> entwirft von einem öffentlichen Platz in Korinth während der irthmischen Spiele ein Bild, von dem er behauptet, es treffe sogut für die Zeiten des Diogenes wie für seine eigenen zu. „Da kann man manchen erbärmlichen Wicht von Sophist anhören, von denen der eine den andern zu überschreien sucht, den Streit ihrer sogenannten Schüler; man kann hören, wie der Bücherschreiber sein einfältiges Geschreibsel vorliest, wie der Dichter unter dem Beifall der Umstehenden seine Gedichte vorsingt, der Gaukler seine Kunststücke vormacht, die Wahrsager ihre Ansicht von der Zukunft zum Besten geben, wie Tausende von Rhetoren ihre Prozesse ausfechten und ebensoviele Kaufleute ihre Geschäfte abschließen, wie's einem jeden paßt.“

Die Sitten bei der öffentlichen Vorlesung waren mannichfach verschieden. Man hielt sie entweder in einem Privathause oder in einem Theater oder auch in einem richtigen Hörsaal. Der Professor trat in seinem „Talar“ auf oder zog ihn erst vor den Augen des Publikums an. Dann stieg er die Stufen hinauf zu seinem Lehrstuhl und zog den Sitz in die Höhe, bis er bequem saß<sup>2)</sup>. Er begann hierauf mit einer Einleitung; zuweilen ging er gleich *in medias res*. Öfters überliefs er auch die Wahl des Gegenstandes dem Publikum<sup>3)</sup>. Er war bereit, über jedes Thema zu reden; es gehörte aber auch zu seiner Kunst, entweder die Wahl des Themas zu beeinflussen, oder das Thema so zu wenden, daß er das, was er gerade vorbereitet hatte, doch anbringen konnte. „Sein Gedächtnis ist unglaublich,“ sagt Plinius von Isäus, „er sagt auswendig her, was er früher einmal extemporiert hat, und er versagt nicht bei einem einzigen Wort“<sup>4)</sup>. „Wenn euer Publikum

<sup>1)</sup> Dio Chrysost., orat. VIII (1 145).

<sup>2)</sup> Epictet, Dissert. III 23<sup>ss</sup>: ἐν κλίμῳ στολίῳ ἢ τοῖσιν ἀναβάντα ἐπὶ πούλινον. Anders Plinius Jun. ep. II 32 von Isäus: „*surgit, amicitur, incipit*,“ als wenn er sich erst vor den Augen des Publikums angekleidet hätte.

<sup>3)</sup> Plinius Jun. ep. II 31 sagt von Isäus: *praefationes tersae, graciles, dulces; graves interdum et erectae. Poscit controversias plures, electionem auditorilium permittit, saepe etiam partes*. Philostrat., Vitae Sophist. I 24<sup>z</sup> erzählt eine Geschichte, wie Markus von Byzanz in Polemos Hörsaal ging und sich dort unter das Publikum setzte. Einige erkannten ihn da, man flüsterte sich's in seiner Nähe zu, und als Polemo nach einem Thema fragte, wandten sich alle Augen auf Markus. „Was soll das heißen, auf einen Bauern, wie diesen, hinzuweisen?“ fragt Polemo mit einem Blick auf den struppigen Bart des Markus, „der wird euch wohl kein Thema angeben.“ „Ich will euch ein Thema nennen,“ erwidert der, „und will selbst disputieren.“ Plutarch, de audiendo 7 (p. 42) spricht von Leuten, die zu einem „Wortschmaus“ gehen, um ein Thema vorzuschlagen, bei dem etwas herauskommt, die keine Vorlesung hören wollen, die unbegrenzte Linien halbirt.

<sup>4)</sup> Plinius Jun. ep. II 3<sup>a</sup>. Vgl. Philostrat., Vit. Soph. I 20<sup>z</sup>. Sein Schüler Dionysius von Milet hatte ein so wunderbares Gedächtnis und lehrte seine Schüler die Gedächtniskunst so trefflich, daß man an Zauberei glaubte. Philostrat. I. c. I 22<sup>z</sup>.

euch ein Thema ausgewählt hat,“ sagt Lucian<sup>1)</sup> in seiner satirischen Anleitung für Rhetoren, „so geht stracks darauf zu, sagt ohne Bedenken, was euch auf die Zunge kommt, denkt nur daran, daß der erste Teil zuerst, der zweite zuzweit kommt: das große Geheimnis ist nur das, richtig vorwärts zu kommen und keine Pausen zu machen. Wenn ihr in Athen über Ehebruch zu reden habt, so bringt die Rede auf die Sitten der Indier und Perser; überdies: Worte über Marathon und Cynaegirus müßt ihr bereit haben; der Athos muß stets umschifft und der Hellespont auf Brücken überschritten werden, die Sonne muß verdunkelt werden durch die Wolke medischer Pfeile . . . und Salamis und Artemisium und Platäa u. s. w. müssen recht oft vorkommen. Dazu müssen, wie ich schon oben gesagt habe, die kleinen attischen Worte wie Blüten eure Rede bedecken, *ἄλλα* und *ῥήπουθεν* müssen von selbst sich einstellen, einerlei ob nötig oder nicht; denn das sind hübsche kleine Worte, weil sie gar nichts bedeuten.“

Wurde der Redner nicht durch Beifall unterbrochen, so war das eine Enttäuschung. „Ein Sophist wird in seiner frei ersonnenen Rede irre gemacht,“ sagt Philostratus<sup>2)</sup>, „bei einem ernsthaft aufmerkenden Publikum, das mit dem Beifall kargt und nicht klatscht.“ „Sie gaffen alle,“ sagt Dio Chrysostomus<sup>3)</sup>, „nach dem Gemurmel der Menge . . . wie ein Mann, der im Dunkel wandert, sie gehen alle nur auf das Klatschen und das Beifallsgeschrei aus.“ „Ich vermisse euren Beifall,“ sagt einer von diesen Sophisten zu Epictet<sup>4)</sup>. „Was meint ihr mit meinem Beifall?“ fragt darauf der Philosoph. „Oh, ich vermisse, daß ihr Bravo! und Wundervoll! ruft,“ antwortet jener. Das waren die gewöhnlichen Rufe. Doch waren auch andere nicht selten: „Göttlich!“ „Himmlich!“ „Unvergleichlich!“<sup>5)</sup>. Man begleitete sie mit Händeklatschen, Fußstempfen und Armbewegungen. „Ladet eure Freunde oft ein“, sagt Lucian in seiner satirischen „Anweisung“<sup>6)</sup>, „und wenn sie sehen, daß ihr stolpert, so laßt sie die Kosten des Abendessens bezahlen, indem sie ihre Arme (zum Klatschen) ausstrecken; ihr habt dann die Möglichkeit, euch zu besinnen, was ihr weiter sagen wollt, bis der Beifall nachgelassen hat.“ Zuweilen gab man natürlich

1) Lucian, Rhetor. praecept. 18.

2) Philostrat., Vit. Soph. II 263.

3) Dio Chrysost., Orat. XXXII (1422).

4) Epictet, Dissert. III 23<sup>24</sup>.

5) Plutarch, de audiendo 15 (p. 46) spricht von den eigentümlichen und außer gewöhnlichen Worten, die hierbei in Aufnahme gekommen waren: *‘θείως καὶ θεογορήτως καὶ ἀπροσίτως’*; die alten Ausdrücke *τοῦ ‘καλῶς’ καὶ τοῦ ‘σοφῶς’ καὶ τοῦ ‘ἀληθῶς’* waren nicht mehr kräftig genug.

6) Lucian, Rhet. praecept. 21.

auch sein Mißfallen zu erkennen. „Es ist das Zeichen eines guten Hörers,“ sagt Plutarch<sup>1)</sup>, „daß er nicht gleich wie ein Hofhund heult, wenn ihm etwas nicht gefällt, sondern daß er damit einigermaßen bis zum Ende der Rede wartet.“

Nach der Rede pflegte der Professor die Runde zu machen. „Was haltet ihr von der heutigen Vorlesung?“ fragt einer Epictet<sup>2)</sup>. „So wahr ich lebe, ich dachte, ihr wäret ein bewundernswerter Mann.“ „Und was haltet ihr von meiner schönsten Stelle?“ „Welche war denn das?“ „Wo ich den Pan und die Nymphen beschrieb.“ „Ach, die war außerordentlich wohl geraten.“ Oder, um eine andere Anekdote aus Epictet anzuführen<sup>3)</sup>: „Ein sehr zahlreiches Publikum heute,“ sagt der Professor. „Ja, sehr zahlreich.“ „Fünfhundert, schätze ich.“ „Ach Unsinn! das können nicht weniger als tausend sein.“ „Das wäre ja mehr, als Dio hatte; ich wundere mich nur, warum; man weiß eben zu schätzen, was ich sage: ja, ja!“ „Schönheit, Herr Professor, vermag selbst Steine zu rühren!“

Sie suchten Geld und Ehre. Die hervorragendsten unter ihnen zählten zu den bedeutendsten Männern der Zeit: sie waren die Lieblinge der Gesellschaft, oft auch ihre Herren<sup>4)</sup>. Man verwandte sie bei Staatsangelegenheiten in der Heimath, zu Gesandtschaften im Ausland<sup>5)</sup>. Ja, zuweilen waren sie auf Ehrensold gesetzt und lebten so auf Staatskosten. Sie wurden Senatoren — wir würden sagen, sie wurden zu Mitgliedern des Herrenhauses ernannt —, bisweilen sogar Provinzialstatthalter<sup>6)</sup>. Starben sie, so errichtete man ihnen öffentliche Denkmäler, was doch auch zuweilen vor ihrem Tode geschah<sup>7)</sup>; die

<sup>1)</sup> Plutarch, de audiendo 4 (p. 39 B).

<sup>2)</sup> Epictet, Dissert. III 23<sup>11</sup>.

<sup>3)</sup> Epictet, Dissert. III 23<sup>19</sup>.

<sup>4)</sup> *ἐτιμωρᾶννε γὰρ τῶν Ἀθηνῶν* sagt Eunapius vom Sophisten Julian: Vita Julian. p. 68.

<sup>5)</sup> Philostrat., Vit. Soph. I 21<sup>6</sup> von Scopelianus: βασιλικοὶ δὲ αὐτοῦ πρεσβεῖαι πολλὰ μὲν, καὶ γὰρ τις καὶ ἀγαθὴ τύχη ξυνηκολούθει τῷ πρεσβεύοντι. l. c. I 24<sup>3</sup> von Markus von Byzanz; I 25<sup>1,5</sup> von Polemo; II 5<sup>2</sup> von Alexander Peloplaton.

<sup>6)</sup> Philostrat., Vit. Soph. I 22<sup>5</sup> von Dionysius von Milet: Ἀδριανὸς σατράπην μὲν αὐτὸν ἀπέφηνεν οὐκ ἀφανῶν ἐθνῶν ἐγκατέλεξε δὲ τοῖς δημοσίᾳ ἱππεύουσι καὶ τοῖς ἐν τῷ Μουσείῳ σιτουμένοις. Ebenso von Polemo I 25<sup>3</sup>.

<sup>7)</sup> Die Inschrift einer der Statuen, die bei Philostrat., Vit. Soph. I 23<sup>2</sup> als dem Lollianus in Athen errichtet erwähnt sind, ist vor ein paar Jahren bei den Propyläen gefunden worden. DITTENBERGER, CIA 3 Nr. 625, vgl. WELCKER, Rhein. Museum N. F. 1 210 und die Monographie von KAYSER, P. Hordeonius Lollianus. Heidelberg, 1841. Auf sie folgt ein Epigramm:

ἀμφότερον ῥητῆρα δικῶν μελέτησι τ' ἄριστον

Λολλιανὸν πληθὺς εὐγενέων ἐτάρων.

εἰ δ' ἐθέλεις τίνες εἰσὶ δαήμεναι οὐνομα πατρὸς

καὶ πατρὸς, αὐτῶν τ' οὐνομα δίσκος ἔχει.

Aufschriften für einzelne von ihnen werden von Historikern erwähnt; einige haben sich auch erhalten: „Die Königin der Städte dem Könige der Beredsamkeit,“ stand auf der Bildsäule des Prohaeresius in Rom<sup>1)</sup>. „Einer der sieben Weisen, wenn auch noch keine fünfundzwanzig Jahre alt,“ schrieb man auf den noch erhaltenen Sockel einer Säule in Attaleia<sup>2)</sup>; und was allem die Krone aufsetzt: „Er unterwarf alles seiner Beredsamkeit.“ So fand man auf einem solchen Sockel in Parion<sup>3)</sup>.

Natürlich traten sie meist mit besonderem Selbstbewußtsein auf. Man erzählte sich in dieser Hinsicht allerlei Geschichten über sie. Philostratus erzählt Folgendes: Als der Kaiser Antoninus Pius auf einer Reise nach Smyrna kam, wollte er nach kaiserlichem Brauch in dem schönsten Hause der Stadt und bei dem vornehmsten Manne absteigen. Es war das Haus des Sophisten Polemo, der von des Kaisers Ankunft erfuhr, als er gerade von Hause weg war. Doch er kam erst des Nachts von seinem Geschäft zurück, und auf sein lautes Geschrei, daß man ihn aus seinem Eigentum verdränge, verließ der Kaiser dies Haus wieder<sup>4)</sup>. Ihr gewöhnlicher Beiname war *ἀλαζών* — ein Wort für das unsere Sprache keinen treffenden Ausdruck hat: es bezeichnet einen Prahler und Marktschreier zugleich.

Was ihnen aber ernstere Menschen mit Grund vorwerfen konnten, war eben das, was schon Plato ihren Vorläufern zum Vorwurf gemacht hatte: daß sie mit ihrem Wissen Handel trieben, und ihre Unwahrhaftigkeit.

1. Ihre Vorträge litterarischer oder ethischer Art waren nur ein Handelsartikel<sup>5)</sup>. Das, was man einem tonangebenden Sophisten bezahlte, war etwa dem entsprechend, was in unsern Tagen eine

---

Philostat., Vit. Soph. I 25<sup>26</sup> zweifelt an der Richtigkeit der Überlieferung, daß Polemo in Smyrna gestorben sei, weil dort kein Denkmal von ihm stände; wäre er dort gestorben, so „hätte man keinen der prächtigen Tempel, die es dort giebt, für grofs genug gehalten, ihm als Grabstätte zu dienen.“

<sup>1)</sup> ἡ βασιλεύουσα *Ῥώμη τὸν βασιλεύοντα τῶν λόγων*, Eunap., Vita Prohaeres. p. 90.

<sup>2)</sup> *Μόδεστος σοφιστὴς εἰς μετὰ τῶν ἑπτα σοφῶν μὴ γεμίσας εἴκοσι πέντε ἔτη*. Bulletin de Correspondance Hellénique, 1886, p. 157.

<sup>3)</sup> *ὃς πάντα λόγοις ὑποτάσσει* Mittheilungen des deutsch. Archäolog. Instituts in Athen, 1884, S. 61.

<sup>4)</sup> Philostat., Vit. Soph. I 25<sup>3</sup> (p. 228) erzählt die Geschichte mit köstlichem Humor und fügt noch zwei Anekdoten hinzu, die zeigen, daß der Kaiser durch den Auftritt mehr belustigt als geärgert war. Von demselben Sophisten sagte man, „daß er gewohnt sei, zu Städten wie ein Herrscher, zu Königen wie ein nicht niedriger Stehender und zu den Göttern wie ein Ebenbürtiger zu reden.“ Philostr., l. c. I 25<sup>4</sup>.

<sup>5)</sup> Dio Cassius LXXI 35<sup>2</sup>: *παμπληθεῖς φιλοσοφεῖν ἐπιδίττοντο, ἢν' ὑπ' αὐτοῦ πλουτίζονται*.



Primadonna erhält<sup>1)</sup>. Der Vorwurf, den man ihnen machen muß, ist nicht nur, daß sie mit ihren Vorträgen Handel trieben, sondern daß sie ihnen überhaupt nur noch als ein Handelsartikel galten. „Wären sie nichts als Poeten und Rhetoren,“ sagt Dio Chrysostomus<sup>2)</sup>, „so wäre das, was sie thun, nichts Schlimmes, aber wenn sie's als Philosophen thun, nur um ihres eigenen Gewinnes und der eigenen Ehre willen, und nicht zu eurem Nutzen, so ist das allerdings etwas Schlimmes.“ Die Selbstverteidigung des Themistius gegen diesen Vorwurf ist mehr bestechend als überzeugend: „Wenn ich Geld verdienen will,“ sagt er, „so gibt man mir eine Mine oder zwei, vielleicht auch, wenn es hochkommt, ein Talent; aber da ich ja einmal über mich selbst reden muß — ich frage euch, ist jemand schlechter weggegangen, wenn er mich gehört hat? Merkt's: ich fordere nichts; es ist alles freiwillige Leistung“<sup>3)</sup>.

2. Ernster ist der andere Vorwurf, daß sie unehrlich waren. Sie hatten die Fühlung mit dem Leben verloren und waren daran schuld, daß die Philosophie selbst als etwas Unwahrhaftiges erschien. „Sie sind keine Philosophen, sondern Musikanten,“ sagt der derbe alte Stoiker Musonius<sup>4)</sup>. Man braucht darum nicht anzunehmen, daß sie alle Schwindler gewesen seien. Es gab, wie heute, kühne junge Leute, die sittlich ernst ihre Anschauungen zu klären strebten. Doch das Streben nach Moralisieren war vom täglichen Leben überwunden worden. Sie predigten daher nicht, weil es ihnen ernstlich um eine Reformation der Welt zu thun war, sondern weil es ein angesehener Beruf und weil es Mode war, sich durch Anhören solcher Predigten die Zeit zu vertreiben. „Die große Menge,“ sagt Plutarch<sup>5)</sup>, „bewundert einen Philosophen und freut sich über ihn, wenn er sie über ihre Nächsten unterhält; wenn aber ein Philosoph den Nächsten seinen Weg allein gehen läßt und über Dinge redet, die die Hörer selbst angehen, so ist man beleidigt und hält es für überflüssig; denn man glaubt, daß man einen Philosophen in seinem Hörsaal ebenso angenehm hören müsse, wie einen Schauspieler im Theater... Das trifft, wie man sieht, zu, hinsichtlich der Sophisten; denn wenn ein Sophist

<sup>1)</sup> Der Vater des Herodes Atticus bezahlte z. B. dem Sophisten Scopelianus einen Gehalt von 15 Talenten, zu denen Atticus selbst noch weitere 15 hinzufügte. Philostrat., Vit. Soph. I 217 (p. 222).

<sup>2)</sup> Dio Chrysost., Orat. XXXII (1 403). Seneca, epist. XXIX sagt von ihnen: *philosophiam honestius neglexissent, quam vendunt*. Maximus von Tyrus, Dissert. XXXIII 8: ἀγορά πρόκειται ἀρετῆς, ὥσπερ τὸ πρᾶγμα.

<sup>3)</sup> Themist., Orat. XXIII p. 351. Die ganze Rede ist ein Plaidoyer gegen die Geringschätzung, die dem ganzen Stand zu teil geworden war.

<sup>4)</sup> Musonius bei Aul. Gellius, Noct. Attic. V 11.

<sup>5)</sup> Plutarch, de audiendo 12 p. 43 E.

von dem Lehrstuhl steigt, wenn er seine Manuskripte beiseite läßt, dann erscheint er unter den Pflichten des täglichen Lebens als ein unbedeutender Mann, der auch unter dem Druck der Majorität steht. Sie verstehen aber nicht, daß im Munde des wahren Philosophen Ernst und Scherz, Grimm und Milde, und mehr noch als dies, die persönliche Beziehung dessen, was sie sagen, auf jeden einzelnen unter den Hörern von hohem Nutzen für diejenigen ist, die sich ihm als geduldige, aufmerksame Zuhörer zu Füßen setzen.“

Gegen dies ganze System, in dem Rhetorik und Philosophie vermenget erschienen, erhob sich nun eine starke Gegenströmung. Auch abgesehen von den christlichen Autoren, bei denen „Sophist“ immer ein Schimpfwort ist, gab es Leute, namentlich in der Schule der jüngeren Stoiker, die offen gegen jene Unlauterkeit kämpften<sup>1)</sup>. Ich bitte Sie, nur einmal folgende Anschuldigung anzuhören, die der bedeutende Sittenreformer Epictet gegen einen Rhetor erhebt, der zu ihm kam<sup>2)</sup>:

„Zuerst beantworte dir selbst die Frage, was du sein willst; dann thue, was du zu thun hast. So sehen wir es auch fast auf allen Gebieten des Lebens. Die Ringkämpfer stellen zuerst fest, was sie sein wollen, und dann thun sie das Weitere . . . Wenn du nun sagst: Kommt herzu und hört mich an: ich will euch eine Vorlesung halten, so denke zunächst daran, daß dies nicht zwecklos geschieht; wenn du aber findest, daß es jemand nützen kann, so sieh zu, daß es auch in

<sup>1)</sup> Offenbar hatte das Wort „Sophist“ in der Kaiserzeit früher und später einen doppelten Sinn. Einmal brauchte man es als Ehrentitel, z. B. Lucian, Rhet. praecept. 1: τὸ σεμνότατον τοῦτο καὶ πάντιμον ὄνομα σοφιστῆς; Philostrat., Vit. Soph. II 31: als Aelian als σοφιστῆς angeredet wird, so zeigt er sich gar nicht besonders geehrt ὑπὸ τοῦ ὀνόματος οὕτω μεγάλου ὄντος. Eunap., Vit. Liban. p. 100: als der Kaiser dem Libanius hohe Titel und Würden verleihen wollten, wies er's zurück: φήσας τὸν σοφιστὴν εἶναι μείζονα. Doch die Geringschätzung des ganzen Standes, die sich auch dem Worte anheftete, geht durch eine große Zahl von Autoren, z. B. Dio Chrysostom., Orat. IV (170): ἀγνοοῦντι καὶ ἀλαζόνι σοφιστῇ; l. c. VIII (1151): sie quaken wie Frösche im Sumpf; l. c. X (1161): sie sind die jämmerlichsten Menschen, weil sie sich trotz ihrer Unwissenheit für weise halten; l. c. XII (1214): sie sind wie Pfauen, sehen nur auf ihre Ehre und die Zahl ihrer Schüler, wie Pfauen auf ihren Schweif. Epictet, Diss. II 20<sup>25</sup> Marc. Aurel., Meditat. I 16, VI 30. Lucian, Fugitiv. 10, vergleicht sie mit Hippocentauren σύνθετόν τι καὶ μικτόν ἐν μέσῳ ἀλαζονείας καὶ φιλοσοφίας πλαζόμενον. Maxim. Tyr., Dissert. XXXIII 8: τὸ τῶν σοφιστῶν γένος τὸ πολυμαθὲς τοῦτο καὶ πολυλόγον καὶ πολλῶν μεστὸν μαθημάτων καπηλεῖον ταῦτα καὶ ἀπεμπολοῦν τοῖς δεομένοις. Unter den christlichen Autoren ist zu vgl. Clemens Alexand., Strom. I 3<sup>22</sup> p. 328; 10<sup>47</sup> p. 343.

<sup>2)</sup> Epictet, Dissert. III 23<sup>1—17</sup>, 27—38.

der Beziehung nützt, in welcher es nützen soll. (Nimm an, ich frage jemand): „Willst du Nutzen stiften oder willst du gelobt sein?“ Du wirst sogleich die Antwort hören: „Was liegt mir am Lobe der Menge?“ Und das ist recht geredet. Denn ebensowenig gilt der Beifall dem Musiker als Musiker, noch dem Baumeister als Baumeister. Also du willst Nutzen stiften? Und worin? Sage es auch uns, damit auch wir in deinen Hörsaal eilen! Aber kann jemand bei andern Nutzen stiften, wenn er es nicht vorher an sich selbst erprobt hat? Nein! Denn es kann keiner ein Haus bauen, wenn er nicht Baumeister ist, und keiner Schuhe flicken, wenn er nicht Schuster ist.

Willst du nun wissen, ob du selbst besser geworden bist? Bring' deine Beweise, Philosoph! . . . Hast du neulich nicht den Soundso mehr gelobt, als er dir es wirklich zu verdienen schien? Hast du nicht dem Sohne jenes Senatoren ein wenig geschmeichelt? Möchtest du, daß ihm deine eigenen Kinder ähnlich würden? „Gott bewahre!“ Warum hast du ihn dann aber gelobt und ihm nach dem Munde geredet? „Er ist ein hübscher Junge und ein eifriger Zuhörer.“ Woher weißt du das? „Er bewundert meine Vorlesungen.“ Ja, da hast du den wahren Grund genannt. Was meinst du: glaubst du nicht, daß diese Leute dich im innersten Grund ihres Herzens verachten? Ich meine: wenn jemand, der sich bewußt ist, noch nie etwas Gutes gethan oder auch nur gewollt zu haben, auf einen Philosophen stößt, der ihn hochsinnig, schlicht und lauter nennt, dann wird er sagen: „Was sollte ich dem Menschen zu irgend etwas nützen können?“ Oder sage mir doch (wenn das bei dir nicht zutrifft): was hat er dir doch für Beweise seiner Hochsinnigkeit geliefert? Kein Zweifel, er hat bei dir einige Zeit gehört; hat dich disputieren, hat dich exegisieren hören: aber ist er bescheidener geworden oder zur Selbsterkenntnis gekommen? . . . oder sieht er noch immer zu seinem Lehrer hinauf? „Ja, das thut er noch.“ Thut er es deshalb, um zu sehen, wie der Lehrer leben soll? Nein, du Thor, sondern wie er spricht; denn deshalb bewundert er dich.

\*

\*

\*

(Die Wahrheit ist: du haschest nach Beifall; daran liegt dir mehr, als daran, Nutzen zu stiften, und darum forderst du die Leute auf, zu kommen und dich zu hören.)

Soll der Philosoph wirklich die Leute auffordern, ihn zu hören?

Oder ist's nicht so wie bei der Sonne, die von selbst anzieht, oder bei Speise und Trank, daß auch der Philosoph die Leute anzieht, die besser werden wollen? Welcher Arzt wird die Leute auffordern, sich von ihm heilen zu lassen? . . . (Denke doch nur, wie eine richtige Einladung von seiten eines Philosophen lauten müßte): „Ich fordere dich auf, zu kommen und zu hören, daß es dir schlecht geht, daß du an alles andere mehr denkst, als an das, woran du zuerst denken solltest, daß du nicht weißt, was gut und böse ist, daß du elend und unglücklich bist.“ Eine nette Einladung! Und wenn das eines Philosophen Rede nicht bewirkt, so ist sie tot, wie der Redner selbst. (Musonius) Rufus pflegte zu sagen: „Wenn ihr noch so viel Müße habt, daß ihr mich loben könnt, so ist meine Lehre vergeblich gewesen.“ Dementsprechend pflegte er so zu reden, daß jeder von uns, die da vor ihm saßen, meinte, er sei vor ihm verklagt worden: so hielt er sich an die Wirklichkeit, so stellte er eines jeden Fehler vor Augen.

Eines Philosophen Hörsaal, Männer, ist eine Heilanstalt: nicht freudig, sondern schmerzlich soll man ihn verlassen. Denn ihr seid nicht gesund gekommen: der eine mit verrenkter Schulter, der andere mit einem Geschwür, dieser mit einer Fistel und jener mit Kopfschmerz. Wenn ich mich als Arzt nun hinsetzen und sie mit feinen Gedanken unterhalten wollte, so daß sie mich lobten und dann hinweggingen, der Mann mit dem verrenkten Arm, der mit dem Geschwür, der mit der Fistel und der mit dem Kopfschmerz, alle ebenso, wie sie gekommen waren —! Gehen deshalb junge Männer von Hause weg, verlassen Eltern, Freunde, Verwandte, Hab und Gut, um Bravo! zu rufen zu spitzfindigen Einfällen? Hat das Sokrates gethan oder Zeno oder Kleanthes?

„Wie? Giebt es denn keine Mahnreden mehr?“ Wer leugnet das? Ebenso wie Beweis- und Lehrreden . . . Aber worin besteht die Ermahnung? Doch darin, einem oder vielen die Unruhe, den Kampf zu zeigen, worin sie sich befinden; daß sie eher an alle möglichen anderen Dinge denken, als daran, was sie wirklich wollen. Denn sie wollen das, was zum Glücke führt, und sie suchen es draußen. Damit es aber gelingt, muß man ihnen tausend Bänke hinstellen und muß die Hörer zu sich einladen, muß in feinem Gewand und Mantel auf das Katheder steigen und beschreiben, wie Achilleus gestorben ist. Hört auf, ich beschwöre euch, edle Worte und Handlungen zu schänden, wie ihr es thut. Nichts ist eine bessere Ermahnung, als wenn der Redner den Hörern zeigt, daß sie seiner bedürfen. Oder sage mir doch, wer eine Vorlesung oder Disputation von dir gehört hat und dann über sich selbst erschrak oder über sich selbst

nachdachte? der beim Verlassen des Hörsaales sagte: „Der Philosoph hat mich doch gut gepackt; dies und das darf ich doch nicht mehr thun.“ Oder sagt nicht vielmehr, wenn du offen zusiehst, der eine zum anderen: „Er hat fein über Xerxes geredet,“ und ein anderer darauf: „O nein! über die Schlacht bei den Thermopylen!“ Ist das die Rede eines Philosophen?“

Ich habe etwas länger bei diesem Bild griechischen Lebens aus den ersten christlichen Jahrhunderten verweilt, nicht weil ich beabsichtigte, damit ein vollkommenes Gemälde dieser Zeit zu entwerfen — das wäre in dem engen Rahmen einer Vorlesung unmöglich — meine Absicht war vielmehr nur die, Ihnen im allgemeinen eine Vorstellung zu geben. Sie werden finden, daß sie sich im weiteren Verlaufe der Untersuchung bestätigen und als hinreichend erweisen wird, nicht nur nach Art und Inhalt, sondern auch nach ihrem Umfang, um gewisse Erscheinungen innerhalb des Christentumes der älteren Zeit zu erklären.

Wenden wir uns nun vom Griechentume zum Christentume, so möchte ich Sie zunächst bitten, den großen Unterschied zwischen dem, was in der ältesten Kirche als „Prophetie“ bekannt war, und dem, was man später als „Predigt“ bezeichnete, im Auge zu behalten. Ich lege das höchste Gewicht auf den Unterschied, auch um deswillen, weil in dem ersten Kampfe gegen die Auffassung, daß Prophet und Weissager notwendig gleichbedeutend seien, behauptet worden ist — und in gewissen Grenzen mit Recht —, daß unter den „Propheten“ „Prediger“ zu verstehen seien. Die Einschränkung ist dabei die, daß der Prophet nicht schlechthin Prediger war, sondern daß er nur auf besondere Eingebung hin predigte. Er predigte, weil er nicht anders konnte, weil ein göttlicher Odem in ihm lebendig war, der sich irgendwie mit Naturnotwendigkeit Ausdruck verschaffen mußte. Nur in diesem Sinne waren die christlichen Propheten Prediger. Sie waren keine kirchlichen Beamten, die gewisse Funktionen zu erfüllen gehabt hätten: sie besaßen aber das göttliche Charisma, eine Gottesgabe, nicht von Amtes wegen, sondern persönlich. „Keine Prophetie kommt durch des Menschen Willen; sondern die Menschen redeten von Gott, weil sie der hl. Geist trieb.“ Sie überlegten darum auch nicht vorher, was sie sagen wollten: denn „der hl. Geist gab ihnen in dieser Stunde, was sie sagen sollten“ <sup>1)</sup>. Ihre Sprache war nicht selten, vom Standpunkt rhetorischer Schulweisheit aus beurteilt, ein barbarischer Dialekt; sie kannten keine Regeln des Stiles und der Dialektik, und auf die Feinheiten des Ausdruckes hatten sie keine Acht. Und der größte unter ihnen rühmte

---

<sup>1)</sup> Matth. 10 19 vgl. v. 20.



sich, daß er nach seiner Bekehrung in eine Stadt, in der die Rhetorik blühte, gekommen sei, nicht mit der überzeugenden Kraft menschlicher Logik, sondern mit dem Beweise, den die geistige Macht lieferte<sup>1)</sup>).

Von dieser „Prophetie“ innerhalb der alten Kirche besitzen wir vielleicht kein Denkmal — wenigstens ist es nicht sicher; der zweite Petrusbrief und der Judasbrief sind vielleicht die Repräsentanten unter den Büchern des Neuen Testaments, und das Schriftstück, das unter dem Namen des zweiten Clemensbriefes bekannt ist, ist vielleicht ein Zeugnis für die Form, die die Prophetie in der Mitte des zweiten Jahrhunderts zeigte. Doch wenn diese Schriften auch von einem ursprünglichen Enthusiasmus getragen sind, so sind sie doch formal zu kunstvoll, als daß man sie als Ausdruck der eigentlichen Prophetie ansehen könnte.

Bereits im Verlaufe des zweiten Jahrhunderts ist diese ursprüngliche Spontaneität der Äußerung prophetischer Begabung völlig erstarben. Man kann vielleicht von einem gewaltsamen Tode sprechen. Denn die herrschenden Parteien innerhalb der Kirche setzten ihre Mittel dagegen in Bewegung; ja, die Reste sind in Kleinasien förmlich verdammt worden. Die Montanisten — so nannte man sie —, die die glimmenden Funken zur hellen Flamme anfachen wollten, sind unter die Ketzer gerechnet worden; und Tertullian ist gerade darum nicht unter die Zahl der Heiligen versetzt worden, weil er ihnen recht gab.

Es war ganz unvermeidlich, daß es so kommen mußte. Die Entstehung eines Verbandes christlicher Gemeinden verlangte gebieterisch nach einer festen Grundlage für diesen Verband. Ein solches Statut und die sich daraus ergebende Notwendigkeit, sich an es zu binden, waren aber unvereinbar mit den freien Äußerungen des hl. Geistes, wie sie zu Tage getreten waren, ehe noch von jenem Bunde die Rede sein konnte. Die Prophetie starb, als die katholische Kirche geboren wurde.

An die Stelle der Prophetie trat die Predigt. Sie ist das Resultat einer allmählichen Verschmelzung verschiedener Elemente. Wenn sich eine mächtige Institution bildet, so ist es unvermeidlich, daß mit der Zeit das Bestreben eintritt, verschiedenartige Bestandteile zu vereinigen. So wurden z. B. dem Bischof im Verlaufe der Zeit auch die Pflichten des Lehrers übertragen, während vorher beides streng gesondert war<sup>2)</sup>. Ähnlich wurde einerseits die Lehre, d. h. die Tradition und die Erklärung

<sup>1)</sup> 1. Kor. 24.

<sup>2)</sup> Deutlich unterschieden sind beide Funktionen in der Didache 152: αὐτοὶ [d. h. ἐπίσκοποι καὶ διάκονοι] γὰρ εἰσιν οἱ τετιμημένοι ὑμῶν μετὰ τῶν προφητῶν καὶ διδασκάλων; vereinigt sind sie in Constit. App. II 5, 24, 25, 28, 57 (p. 16, 49, 51, 58, 84 ed. de Lagarde).

der hl. Schriften und der überkommenen Lehre, und andererseits die Ermahnung, d. h. die Bemühung, die Menschen zu einem höheren Fluge des sittlichen und geistigen Lebens zu bringen, miteinander vereinigt. Jede dieser Funktionen konnte nun durch die Ausübung erlernt werden, da sie eine bestimmte, dem praktischen Gebrauch angepasste Form angenommen hatte. Daher konnte auch jede dieser Funktionen von den ständigen Gemeindebeamten ausgeübt werden, und zwar regelmäßig in gewissen Zeitabschnitten, da man ja nicht mehr auf den unbestimmbaren Ausbruch des prophetischen Geistes zu warten brauchte. Wir finden demnach, daß mit der entstehenden Organisation auch ebensowohl die Verschmelzung von Lehre und Ermahnung, wie die Beschränkung der freien Ansprache an die Gemeinde auf die rechtmäßigen Beamten verbunden war.

Diese Verschmelzung von Lehre und Ermahnung bildete das Wesen der Homilie: ihre Form hat sie sich von den Sophisten entlehnt. Es war ja ganz natürlich, daß mit dem Aufkommen der auslegenden und ermahnenden Reden innerhalb der christlichen Gemeinden, diese von den ähnlichen Reden beeinflusst wurden, die im Leben der Griechen zur Zeit einen so breiten Raum einnahmen. Es war ferner nicht nur natürlich, sondern ganz unvermeidlich, daß, wenn Männer, die in der Methode der Rhetorik geschult waren, solche Reden zu halten hatten, sie sie nach den Regeln der Kunst anfertigten, die ihnen geläufig waren. Wahrscheinlich ist Origenes nicht nur der älteste Zeuge, von dem Schriften bis heute erhalten sind, sondern auch einer der ersten von denen, die dieser Methode in den christlichen Gemeinden Eingang verschafft haben. Er las jeden Tag, wie das die Lehrer seiner Zeit überhaupt gethan zu haben scheinen; die Grundlage war der Schrifttext, wie Homer oder Chrysipp bei den Rhetoren und Sophisten neben ihm; seine Reden waren wie die der besten Professoren sorgfältig vorbereitet: sechzig Jahre war er alt, wie uns erzählt wird<sup>1)</sup>, als er zum ersten Male unvorbereitet sprach.

Sobald die christlichen Gemeinden im vierten Jahrhundert in das hellere Licht der Geschichte eintreten, wird auch der Einfluß der Rhetorenschulen auf sie deutlich sichtbar, und zwar in steigendem Maße und mit dauerndem Erfolge. Die Stimme der Propheten war verstummt, und die der Prediger war erwacht. Die bedeutendsten christlichen Kanzelredner jenes Jahrhunderts sind geschult in der rhetorischen Methode und haben einst selbst Rhetorik gelehrt. Basilius und Gregor von Nazianz haben in Athen unter den berühmten Professoren Himerius und Prohaeresius studiert: Chrysostomus unter dem noch berühmteren Libanius,

<sup>1)</sup> Euseb., h. e. VI 361.

der noch auf seinem Todenbette von diesem Schüler sagte, er wäre am würdigsten, sein Nachfolger zu sein, wenn „ihn nicht die Christen gestohlen hätten“<sup>1)</sup>). Auch wurden die Reden mit demselben Namen benannt, wie bei den griechischen Professoren. Ursprünglich hießen sie „Homilien“ — ein Ausdruck, der in der vorchristlichen Zeit in diesem Sinne unbekannt war und der eigentlich die familiäre Unterhaltung oder die direkte persönliche Unterredung im täglichen Leben bezeichnet. Nun nannte man sie mit den Kunstaussdrücken der Schulen Gespräche, Disputationen oder Reden<sup>2)</sup>). Der Unterschied zwischen den beiden Arten von Benennung tritt deutlich zu Tage bei einem späteren Autor, der von einem einzelnen Band von Chrysostomus' Reden spricht und dabei sagt: „Sie werden „Reden“ (λόγοι) genannt, doch sie sind mehr Homilien, unter anderem deshalb, weil er seine Hörer immer und immer wieder als gegenwärtig anredet“<sup>3)</sup>). Die äußere Form dieser Reden war dieselbe: wenn Sie die Reden von Himerius, Themistius oder Libanius vergleichen und daneben eine von Basilius, Chrysostomus oder Ambrosius, so finden Sie dieselbe Kunst im Aufbau, eine ähnliche Sorgfalt in der Wahl des Ausdruckes. Auch die äußeren Umstände, unter denen sie gehalten wurde, waren ähnlich. Der Prediger saß in seinem Amtsstuhle; nur ausnahmsweise bestieg er den Ambon, das, was heute die Kanzel ist<sup>4)</sup>). Die Menge füllte den Raum vor ihm und unterbrach ihn häufig durch lärmenden Beifall. Die hervorragendsten Prediger suchten den Beifallsturm zu beschwichtigen, der sich rings um sie erhob: wieder und immer wieder bittet Chrysostomus seine Hörer, stille zu sein: was er wünscht, ist nicht ihr Beifall, sondern die Früchte seiner Worte in ihrem Leben<sup>5)</sup>). Im Folgenden gebe ich eine Stelle, die nicht nur diesen Punkt beleuchtet, sondern

<sup>1)</sup> Sozomen., h. e. VIII 2.

<sup>2)</sup> Eusebius, h. e. VI 361 spricht von den Predigten des Origenes als διαλέξεις, während die ursprüngliche Bezeichnung ὁμιλῆαι ist. So gebraucht Augustin im Lateinischen den Ausdruck *disputationes* für die Predigten des Ambrosius: Confess. V 23 (1 118 A) ebenso von seinen eigenen: Tract. in Joann. Evang. LXXXIX 5 (3 2 719 E Bened.).

<sup>3)</sup> Photius, Bibl. cod. 172—174 (p. 118 b. BEKKER).

<sup>4)</sup> Sozomen., h. e. VIII 5 Augustin macht einmal eine feine Bemerkung über den Unterschied von Kirche und Hörsaal (*schola*): *tanquam vobis pastores sumus, sed sub illo Pastore vobiscum oves sumus. Tanquam vobis ex hoc loco doctores sumus, sed sub illo uno magistro in hac schola vobiscum condiscipuli sumus.* Enarrat. in Psalm. CXXXVI (opp. 4 1429 F Bened.).

<sup>5)</sup> Chrysost., Adv. Judaeos VII 6 (1 671 MONTFAUCON). Concio VII 1 adv. eos., qui ad lud. circ. prof. (1 790) homil. ad popul. Antioch. II 4 (2 25) Adv. eos, qui ad collect. non occur. 1 (3 157) hom. LIV 1 in c. XXVII Genes. (4 523) Hom. LVI 2 in c. XXIX Genes. (4 541).

auch eine merkwürdige Übereinstimmung zeigt mit dem oben citierten Einspruch Epictets:

„Es giebt viele Prediger, die lange Reden halten: klatscht man ihnen Beifall, so freuen sie sich als hätten sie ein Königreich geschenkt bekommen; bringen sie aber ihre Predigt unter allgemeinem Schweigen zu Ende, so sinkt ihr Mut tiefer, ich möchte sagen, wie die Hölle. Das ist es, was die Kirchen ruiniert, daß ihr nicht Predigten zu hören wünscht, die euch ins Herz treffen, sondern solche, die euer Ohr durch ihren Wohl laut und den Klang des Ausdruckes erfreuen, gerade als ob ihr Sänger oder Lautenschläger hörtet. Und wir Prediger schicken uns in euren Willen, statt ihn zu brechen; wir machen's wie ein Vater, der dem kranken Kinde Kuchen oder Eis giebt oder etwas anderes, was es doch nicht essen darf, nur weil es danach verlangt, der sich nicht Mühe giebt, ihm nur das zu reichen, was ihm wirklich nützt, und der, wenn der Arzt ihm deshalb Vorwürfe macht, nur sagt: „ich konnte das Schreien meines Kindes nicht anhören“. . . . Dasselbe thun auch wir, wenn wir nur nach schönen Worten haschen, nach überraschenden Schlüssen und wohl lautender Sprache, wenn wir nur gefallen wollen und nicht auch nützen, wenn wir nur bewundert sein wollen und nicht auch belehren, wenn wir nur ergötzen wollen und nicht packen, und wenn wir nur mit dem Klang eures Beifalls im Ohre uns entfernen, ohne euch zu bessern. Glaubt mir's: ich rede nicht aufs ungefähr: wenn ihr meinen Worten Beifall ruft, so fühle ich in dem Augenblick, was jeder fühlen wird. Ich sag' es offen — warum sollte ich's nicht? — ich freue mich, ich bin entzückt. Aber wenn ich dann nach Hause gehe und es mir überlege, daß die Menge, die mir Beifall rief, doch keinen rechten Nutzen von der Predigt hatte, daß der Nutzen, den sie hätte haben sollen, durch den Beifall und das Lob erstickt worden ist, dann wird mir's weh ums Herz, ich klage und weine, ich habe das Gefühl, als hätte ich vergeblich geredet, und ich sage zu mir selbst: Was ist der Erfolg all deiner Arbeit? Du siehst, daß deine Hörer dir keine Frucht bringen von dem, was du säest. Und da habe ich schon oft daran gedacht, ein Gebot zu erlassen, das jeden Beifall unbedingt untersagt, und das euch zwingt, ruhig zuzuhören“ <sup>1)</sup>.

Ebenso spricht sich Gregor von Nazianz am Ende seiner größten Rede aus, in der jenes Menschliche, wovon auch Chrysostomus redet, mit packender Gewalt zum Ausdruck kommt. Nach der ausgezeichneten Peroratio, in der er nacheinander der Kirche und der Gemeinschaft, die er liebte, den einzelnen Gruppen seiner Arbeits-

---

<sup>1)</sup> Chrysost., hom. in Acta Apost. XXX 3 (9 238).

genossen, und der Menge, die sich zu seinen Predigten gedrängt hatte, seinen Abschied zuruft, wendet er sich an den Hof und an seine Gegner, die arianischen Hofleute:

„Lebt wohl, Fürsten und Paläste, Kaiserhof und Hofstaat — ob ihr euerm Könige treu seid, weiß ich nicht, aber Gott seid ihr sicherlich nicht treu!“ (Hier wurde er offenbar vom Beifall unterbrochen, denn er führt seinen Schluß nicht weiter, sondern wendet sich unmittelbar an seine Hörer.) „Ja, klatscht mit den Händen, ruft laut, erhebt euern Prediger bis zum Himmel: eure spöttische und schwatzende Zunge ist stille geworden; sie wird es aber nicht auf immer sein: sie wird (wenn ich fort bin von hier) mit Tinte und Feder kämpfen; aber für jetzt genug!“ (Dann fährt er in seinem Schlusse weiter:) „Leb wohl, große christliche Stadt“<sup>1)</sup>. . . .

Ich will nur noch eine Weise zeigen, wie die Bräuche der Sophisten in die christliche Kirche eingedrungen sind. Christliche Prediger zogen bisweilen wie die Sophisten landauf und ab: sie gingen von Ort zu Ort, hielten ihre Reden und verdienten so ihr Geld damit. Die Kirchenhistoriker Sokrates und Sozomenos erzählen eine lehrreiche Geschichte<sup>2)</sup> von zwei syrischen Bischöfen, Severianus von Gabala und Antiochus von Ptolemais (heute St. Jean d'Acre). Beide waren als Redner berühmt, doch Severianus konnte seinen syrischen Accent nicht los werden. Nun kam Antiochus einstmals nach Konstantinopel, blieb dort längere Zeit, predigte häufig in den verschiedenen Kirchen und verdiente damit ein schönes Stück Geld. Als er dann wieder nach Syrien zurückkam und Severianus von seinen klingenden Erfolgen hörte, beschloß dieser auch, dem Beispiel zu folgen: er wartete einige Zeit, übte sich unterdessen noch in der Rhetorik, versah sich mit einem genügenden Vorrathe von Reden und wanderte so nach Konstantinopel. Der Bischof nahm ihn freundlich auf, und beide wurden populäre Prediger und Lieblinge des Hofes. Aber da ereilte ihn das Schicksal, das schon manchen Prediger und Günstling des Hofes getroffen hat: er erregte Eifersucht, wurde der Ketzerei angeklagt und aus der Stadt verbannt, und nur durch die persönliche Einsprache der Kaiserin Eudoxia kam er in der Kirche wieder zu Ehren.

Das sind solche Spuren des Einflusses, den die griechische Rhetorik auf die alte Kirche ausgeübt hat. Er schuf die christliche Predigt. Er erweiterte die Funktionen der Gemeindebeamten. Denn diese Funktionen bestanden vorher in der Handhabung der Kirchenzucht,

---

<sup>1)</sup> Gregor. Naz., Orat. XLII 26 sq. (1 767 Bened.).

<sup>2)</sup> Socrat., h. e. VI 11. Sozom., h. e. VIII 10.



der Verwaltung des Vermögens, der Vertretung der Gemeinde nach außen oder der einfachen Überlieferung der überkommenen Wahrheiten. Nun kam dazu die Exegese der hl. Schriften, wie sie von den Sophisten an Homer geübt wurde, es kamen dazu ausgearbeitete Reden über dogmatische und ethische Probleme der Religion. Doch war das Resultat ein viel weittragenderes, als daß nun eine Institution geschaffen oder jemandem eine Funktion übertragen wurde. Wenn Sie tiefer in die Geschichte hineinschauen, so werden Sie finden, daß die Rhetorik die Philosophie überwindet. Die Philosophie stirbt ab, weil sie für die Mehrzahl der Menschen — eine kleine Zahl ausgenommen — aufhört, Realität zu besitzen. Sie verläßt die reine Sphäre des Denkens und biegt sich hernieder auf das Gebiet der Auslegung und der Litteratur. Ihre Prediger predigen nicht, weil die Wahrheit in ihnen brennt und sie zur Aussprache treibt, sondern weil sie es meisterhaft verstehen, Phrasen zu dreheln, und weil sie in einer Zeit leben, in der die Phrase etwas gilt. Sie starb mit einem Wort, weil sie zur Sophisterei geworden war, und die ist nicht auf eine Zeit oder auf ein Land beschränkt. Sie gedeiht auf jedem Boden, auf dem auch Litteratur fortkommt. Kaum ist eine spezielle Litteraturgattung durch den Genius eines bedeutenden Schriftstellers aufgekommen, so sind gleich viele dahinter her, die seinen Stil um des Stiles willen nachmachen. Kaum ist ein neuer Anstoß zum Nachdenken auf dem Gebiete der Philosophie oder der Religion gegeben worden, so finden sich sofort zahlreiche Leute, die die Form nachmachen, ohne den Inhalt zu haben, die sich bemühen, das Echo zu spielen für den Ton aus der Ferne, wie für die Stimme der Gegenwart. So ist es auch beim Christentume gewesen. Es trat in die Welt der Bildung ein im Gewand eines Propheten der Herzensreinheit. Es gewann die Welt durch seine ernste Lebensauffassung, durch sein festes, brüderliches Zusammenhalten, durch seine tröstliche und hoffnungsreiche göttliche Botschaft. Und rings um es herum drängte sich die Menge der gewohnheitsmäßigen Redner, die ihm zusprachen, sein Gewand zu wechseln und in der Sprache zu reden, die sie redeten. Und es schien, als würde es dadurch schneller und vollkommener zum Siege gelangen. Doch der Erfolg war teuer errungen: er kostete ihm seine frühere Unmittelbarkeit, und dadurch wurde sein Vordringen gehemmt. Ein sophistisches Element war seitdem in ihm vorhanden, und in dem Maße, wie dies zu einer Zeit überwog, in dem Maße zeigte sich im Vordringen des Christentums ein Stillstand; er zeigte sich darum, weil manche seiner Prediger in einer unwahren Welt lebten. Die Wahrheiten, die sie verkündeten, leiteten sie mehr, wenn sie Nutzen davon hatten, als im Leben. Aber wenn sich

das Christentum gegen das vergeht, was es in der ersten Zeit gewesen war, so muß es den köstlichsten Besitz verlieren. Rhetorische Chemiker werden jedem komisch vorkommen; rhetorische Religionsphilosophen erscheinen uns nicht so unsinnig, weil wir uns daran gewöhnt haben. Die Hoffnung des Christentumes beruht darauf, daß diese Leute, die nur ein künstliches Produkt sind, wieder verschwinden; daß das sophistische Element in der christlichen Predigt ausgemerzt wird, verfliegt wie ein vorübergehender Nebel. Dann wird die Zeit kommen, wo wieder Propheten predigen, wie in jenen längst verschwundenen Tagen, die nur reden, „was der Geist ihnen eingiebt“ (Matth. 10<sup>19</sup>).

---

## Fünfte Vorlesung.

### Christliche und griechische Philosophie.

---

Die Fähigkeit, Dinge zu verallgemeinern und abstrakte Ideen zu bilden, ist in verschiedenem Maße bei allen Völkern und zu allen Zeiten vorhanden gewesen oder doch ausgeübt worden. Die eigenartige Gestalt der Geschichte des griechischen Geisteslebens ist bedingt durch die außergewöhnliche Schnelligkeit, mit der sich diese Fähigkeit entwickelte und durch den tiefen Einfluß, den sie auf das Volk ausübte.

Die Beschäftigung mit einer Gruppe derartiger Ideen, den Ideen von Form und Quantität, führte zur Ausbildung eines bestimmten Zweiges der Wissenschaft: der mathematischen Wissenschaften, die denn auch beständig ihre Stelle behauptet haben. Die älteste und die am meisten bezeichnende von ihnen ist die Geometrie. In ihr ist die Aufmerksamkeit von allen charakteristischen Merkmalen der Dinge abgelenkt und allein auf ihre Form konzentriert. Man betrachtete nur die Formen an und für sich. Diese Abstraktion oder Analysis findet ihre Grenze am Punkt, und von dieser Grenze aus beginnt das Denken, indem es wieder von unten anhebt, eine neue Thätigkeit: die der Konstruktion oder Synthesis. Werden zwei einfache Ideen addiert, so entstehen komplexe Ideen, die sich leicht definieren lassen, wenn sie auf diese Weise gebildet sind; denn man ist dann imstande, die einzelnen Elemente, aus denen sie sich zusammensetzen, zu scheiden und eine scharf umrissene Grenzlinie ums Ganze zu ziehen. Auf diese Weise darf man von anderen Ideen aus bestimmt darauf rechnen, daß die Idee, die jemand formulirt hat, auch einem andern mitgeteilt und von ihm verstanden werden kann. Die Schlüsse, welche daher irgend jemand unter der Voraussetzung der Richtigkeit gewisser „Axiome“ und der Zustimmung zu gewissen „Postulaten“ gezogen hat, können

von einem anderen angenommen oder auch widerlegt werden. Es fragt sich dabei nicht mehr um die grössere oder geringere Wahrscheinlichkeit, und ein Schwanken zwischen zwei Ansichten ist ausgeschlossen. Die Schlüsse sind nicht nur richtig, sondern sicher.

Als Resultat ergibt sich also, daß es nicht zwei geometrische Wissenschaften giebt, sondern nur eine; wer sich mit ihr beschäftigt, muß sowohl die Definitionen wie die Schlüsse anwenden.

Die Entwicklung einer zweiten Art von abstrakten Ideen, denen der Qualität, ging zunächst in analoger Weise daneben her. Bis zu einem gewissen Grenzpunkt ist solch ein getrenntes Marschieren auch möglich. Die Worte, welche Eigenschaften bezeichnen, die mit den Sinnen wahrnehmbar sind, vermitteln ja dem Denken der verschiedenen Personen die gleichen Gegenstände. Sie werden von den verschiedenen Subjekten auf dieselben Objekte angewendet. Doch die Grenzen, innerhalb deren hier ein Einverständnis zu erreichen ist, sind recht eng. Denn wenn wir absehen von den abstrakten Ideen von Eigenschaften oder den Verallgemeinerungen von Dingen, die uns die Sinne bezeugen können, und zu solchen Ideen übergehen, wie z. B. Mut, Gerechtigkeit, Gesetz oder Pflicht, so vermitteln zwar die Worte für den einen wie für den andern im allgemeinen dieselben Vorstellungen, aber sie garantieren nicht, daß alle Menschen diese Worte für die gleiche Handlung gebrauchen. Die Erscheinungen, die zu solchen Vorstellungen führen, nehmen eine ganz verschiedene Gestalt und Färbung an, je nach dem Gesichtspunkte, von dem aus man sie betrachtet. Sie führen daher auch zu ganz verschiedenen Kombinationen, weil sie nicht scharf umrissen sind durch Grenzlinien, die allgemein anerkannt werden. Die Aufmerksamkeit der verschiedenen Menschen wird eben bei dem einen von dieser, bei dem andern von jener Gestalt gefesselt. Infolge dessen giebt es keine allgemein anerkannte Definition. Eine solche Definition ist auch unmöglich. Denn die Vorstellungen reichen mit einem Schatten nicht selten bis in ihr Gegenteil, und um jede hat sich am Rand eine Nebelhülle gelagert. Die Behauptungen, die man über sie aufstellt, sind daher nicht einheitlich, und demzufolge giebt es nicht ein philosophisches System, sondern viele.

Zwischen diesen beiden Arten von Abstraktionen und Generalisierungen, der von Qualität und der von Quantität oder Substanz, scheinen manche griechischen Denker nicht scharf unterschieden zu haben. Man betrachtete die Vorstellungen beider Arten als gleichmäÙig definierbar; man nahm an, daß die Gesetze der Schlußfolgerung, welche für die eine Vorstellungsreihe galten, ohne weiteres auch auf die andere übertragbar seien, und setzte einfach voraus, daß die Sicher-

heit der Schlüsse und die Genauigkeit des Beweises, die man bei der Geometrie als möglich erprobte, ebenso bei metaphysischen und ethischen Problemen sich erzielen ließen<sup>1)</sup>.

Die Gewohnheit, Definitionen aufzustellen und von diesen aus dann weiter zu deduzieren, wurde noch befördert durch die Sitte der Diskussion. Die Diskussion, auch als Dialektik bezeichnet, womit gesagt ist, daß sie sich in den Grenzen eines regelmäßigen Gespräches bewegte, nahm nicht nur in den Rhetoren- und Philosophenschulen, sondern überhaupt im gesamten griechischen Leben des Tages eine hervorragende Stellung ein. Sie war wie ein Kartenspiel. Das Spiel verlief, um das Bild fortzusetzen, nach festen anerkannten Regeln; aber es konnte nicht gespielt werden, wenn nicht jede Karte ihren bestimmten allgemein anerkannten Wert hatte. Daher war es nötig, zur Einleitung die gebrauchten Ausdrücke zu definieren. So trug die Dialektik dazu bei, das Aufstellen von Definitionen in weiteren Grenzen zu befördern und ihm einen tieferen Grund zu geben.

Bei den Definitionen selbst zeigten sich weniger Differenzen, als bei den Schlüssen, die aus ihnen gezogen wurden. Aber man muß doch sagen, daß es mehr eine Übereinstimmung in den Worten der Definition war, als eine sachliche in den Vorstellungen. Man brauchte bei der Untersuchung dieselben Worte, um doch ganz verschiedene Gebiete des Denkens damit zu decken. Aber mochte die Differenz in den Definitionen selbst oder in den Schlüssen, die man aus ihnen zog, begründet sein, jedenfalls konnte man so nicht bestimmen, welche von zwei entgegengesetzten oder sich widersprechenden Behauptungen richtig sei. Es gab also keine allgemein anerkannte Appellinstanz, kein *κρίτηριον*; wie man es nannte. Die Frage nach der Art dieses Kriteriums war allerdings eine der wichtigsten, wenn ein Erfolg erzielt werden sollte. Denn selbstverständlich konnte man doch alle Behauptungen über Abstrakta und über blasse Allgemeinheiten nur als einen Ausdruck persönlichster Überzeugung ansehen. Für einen solchen

<sup>1)</sup> Man kann das daran sehen, daß Worte, die sich bis heute erhalten haben, als *termini technici* unterschiedslos bei den exakten wie bei den abstrakten Wissenschaften gebraucht wurden. So z. B. Theorem (*θεώρημα*) Philo, Leg. alleg. III 27 (1 104) *θεωρήμασι τοῖς περὶ κόσμου καὶ τῶν μερῶν αὐτοῦ*. Epictet, Dissert. II 173, III 92, IV 812 u. s. w.; von den Sätzen der Ethik, zuweilen verbunden oder abwechselnd mit *δόγμα* z. B. Philo, de fortitud. 3 (2 377): *διὰ λογικῶν καὶ ἡθικῶν καὶ φυσικῶν δογμάτων καὶ θεωρημάτων*. Epictet, Dissert. IV 1137 139 und als Variante Enchirid. 521. So ist „Definition“ (*ὁρισμός*) in seiner ursprünglichen Bedeutung gebraucht von der Aussteuung einer Landmark. Ebenso ist *ἀπόδειξις* nicht auf sinnliche Gegenstände beschränkt, sondern wird auch von allen mehr oder weniger evidenten Erklärungen gebraucht, z. B. Musonius, Fragm. in excerpt. e Johanne Damascen. bei Stobäus, Eclog. (2 751 ed. GAISEF.) giebt nach einer Definition als Beispiel eines Beweises den, daß das Vergnügen kein Gut ist.



Ausdruck brauchte man dieselbe Redewendung, die man beim Willensentschluss anwandte: „Es scheint mir“ oder „es erscheint mir richtig“ (*δοκεῖ μοι*). Die Behauptung selbst hieß dann mit dem entsprechenden Substantiv Dogma (*δόγμα*). Aber wie die Entschliessungen eines Fürsten von seinen Unterthanen befolgt werden, d. h. wie sie sich damit in Entschliessungen anderer Personen umsetzen, so konnten auch die Zuhörer den Behauptungen eines Denkers zustimmen, so daß diese sich damit in Behauptungen anderer umsetzten. Im einen wie im anderen Falle gebrauchte man den Ausdruck Dogma<sup>1)</sup>. Dies Wort kann also bezeichnen 1) eine Verordnung, 2) eine Lehrmeinung. Der Gebrauch im letzteren Sinne begann zu überwiegen: man verwandte das Wort in der Regel, um eine Behauptung zu bezeichnen, die ein Philosoph aufgestellt hatte und die als richtig von denen angenommen worden war, die eben dadurch, daß sie sie annahmen, sich ihm angeschlossen und seine Schule bildeten; daher der Umstand, daß eine große Zahl von Leuten sich bei jener Ansicht beruhigten, ihr einen hohen Schein der Richtigkeit verlieh. Doch war damit noch nicht Anlaß gegeben, daß sie ihren eigentlichen Charakter als eine persönliche Überzeugung verlor, so wenig sie andererseits Garantie bot, daß die Übereinstimmung im Ausdruck auch wirklich eine Übereinstimmung in den Vorstellungen bedeutete, sei es für das Schulhaupt im Verhältnis zu seinen Schülern, sei es für diese untereinander<sup>2)</sup>.

<sup>1)</sup> ὁ δὲ νόμος βασιλέως δόγμα Dio Chrysostom., Orat. III (14630).

<sup>2)</sup> Der Gebrauch des Wortes bei Epictet ist besonders lehrreich: Die *δόγματα* nehmen in seiner Philosophie einen breiten Raum ein. Sie sind die Urteile der Seele (*κρίματα τῆς ψυχῆς* Diss. IV 117) sowohl über intellektuelle wie sittliche Phänomene. Doch beziehen sie sich namentlich auf die letzteren. Sie sind die Überzeugungen, nach denen ein Mensch handelt, die sittlichen Maßstäbe, die im letzten Grunde sein Handeln leiten, und die den Entschluß zu handeln oder nicht zu handeln im Einzelfall herbeiführen. Sie sind unser eigenster unveräußerlicher Besitz. Siehe bes. Dissert. I 1133, 35, 38. 17 26. 29 11, 12. II 121, 32. III 212. 92. Enchir. 45. Darnach ist *ἀπὸ δογμαμάτων λαλεῖν* „aus Überzeugung reden“ entgegengesetzt dem *ἀπὸ τῶν χειλῶν λαλεῖν* „neben dem Herzen her sprechen“ Dissert. III 167. Wenn jemand das *δόγμα* eines andern annimmt, z. B. das eines Philosophen, so daß er es zu seinem eignen macht, so heißt es *δόγματι συμπαθεῖν* „sich mit jemandes Überzeugung eins wissen.“ Dissert. I 31 Sextus Empiricus, Pyrrh. Hypot. I 13 unterscheidet bei *δόγμα* im philosophischen Sinne zwei Bedeutungen: 1) sinnlich wahrnehmbaren Thatsachen zustimmen *εὐδοκεῖν τι πρᾶγματι*; 2) den Beweisen der verschiedenen Wissenschaften beipflichten. In jedem Fall ist es ein rein persönliches Gefühl, eine feste Überzeugung, nicht nur ein allgemeiner Eindruck. Im letzteren Sinne stellten die Philosophen bei Untersuchungen den Grundsatz auf *μὴ δογματίζειν*: sie räumten damit nicht mit den *φανόμενα* auf, sondern nur mit den Behauptungen über sie. Sextus Empiricus l. c. I 19. 22. Ihre Stellung zu den *ἄδεια* war einfach die: *οὐδὲν ὀρίζω* „ich gebe keine Definition von ihnen“, Sextus Empiricus l. c. 197 sq.

In diesen Grenzen, die sein ursprünglicher und eigentlicher Gebrauch zieht, und als Ausdruck für einen Gedanken, hat das Wort unbestreitbar Wert; aber die Anschauung, durch die dem Dogma diese persönliche Eigenschaft zugeschrieben wurde, ist doch bald verloren gegangen. Das kam aber daher, daß zwei Gedankenreihen nebeneinander gleichmäßig schnell aufkamen und bald eine herrschende Überzeugung darstellten, die dann an die Stelle jener ursprünglichen traten. Man kam nämlich dahin, anzunehmen, daß bestimmte Überzeugungen bestimmter Philosophen nicht nur für jene Philosophen selbst, sowie für den wissenschaftlichen Standpunkt ihrer Zeit eine Wahrheit darstellten, sondern daß sie allgemeine Giltigkeit beanspruchten. So wurden subjektive und zeitliche bedingte Anschauungen zum Range objektiver und ewiger Wahrheiten erhoben. Dadurch gelangte man aber ferner dahin, anzunehmen, daß der Denkprozeß sich so vollkommen nach festen Naturgesetzen vollziehe, daß ein ideales System, welches streng nach den Gesetzen der Vernunft aufgebaut sei, auch vollkommen den wirklichen Dingen entsprechen müsse. Die Geschlossenheit und Einheit eines solchen Systems spiegelte, nach der Annahme der Zeit, die Einheit der Welt objektiver Thatsachen wider. Daraus folgte, daß man die Wahrheit oder Unwahrheit eines aufgestellten Satzes bestimmte nach ihrer logischen Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit der ganzen Summe früherer Beweise.

Gerade diese Gedanken wurden besonders stark betont, als originales Denken in Verfall kam. Denn die spätere griechische Philosophie war weniger Denkarbeit, als litterarische Thätigkeit. Sie bestand im wesentlichen darin, die überkommenen Lehrsätze zu erklären. Philosophen waren also zu Professoren geworden. Die Frage nach dem, was an sich wahr ist, war vermengt mit der anderen, was der Meister gesagt hatte. Der moralische Zwang, sich den Überlieferungen einer Schule anzuschließen, war mächtiger als die moralische Verpflichtung, die Wahrheit auf jede Gefahr hin zu suchen. So wurde auch die litterarische Darstellung eines Lehrsatzes wichtiger als dieser selbst. Dabei wurden die Unterschiede im Ausdruck des einen und des anderen Denkers künstlich verschärft: die Worte wurden zu Fetischen. Dazu standen noch außerhalb der Schule Leute, die mehr Litteraten als Philosophen waren, und die nun die verschiedenartigsten Bestandteile zusammenmengten, so daß die Systeme mehr die Einheitlichkeit eines litterarischen Produktes als logischen Zusammenhang zeigten. Aber diese Thatsachen, daß die Philosophie einen litterarischen Charakter erhielt, und daß es auch auf Widersprüche in der Entwicklung nicht ankam, halfen sie doch in weitere Kreise tragen. Sie führten dazu, einerseits eine litterarische Bekanntschaft mit der Philosophie in die allgemeine

Bildung hineinzubringen, andererseits Propaganda für sie zu machen. Eine Sekte rivalisierte mit der anderen, jede bemüht, Schüler zu gewinnen. Und die Folge davon war, daß das tägliche Leben der Griechen in späterer Zeit mit philosophischen Ideen gesättigt war, und daß sich vollkommen ausschließende Theorien der verschiedenen Schulen im Durchschnittsdenken zu einem synkretistischen Dogmatismus verschmolzen.

Gegen all diese Strebungen erhob sich an mehr als einem Punkte Widerstand. Neben dem Bestreben, zu dogmatisieren, ging das andere her, alles in Zweifel zu ziehen; und dieses selbst zerteilte sich wieder in verschiedene Strömungen, die man nur schwer im einzelnen nachweisen kann, die aber nach ihrem allgemeinen Charakter für den, der sich nicht eingehender damit beschäftigen will, hinreichend ausführlich von Cicero in seinen *Academica* geschildert sind. Im zweiten und dritten Jahrhundert unserer Zeitrechnung gab es drei große Gruppen von Schulen. „Manche behaupteten,“ sagt Sextus Empiricus<sup>1)</sup>, „daß sie die Wahrheit gefunden haben; dem gegenüber sagten andere, daß man die Wahrheit überhaupt nicht begreifen könne; wieder andere suchen noch nach ihr. Die erste dieser Gruppen setzt sich aus Leuten zusammen, die man speziell die Dogmatiker nennt, die Nachfolger des Aristoteles, Epikur, der Stoiker und einige andere; die zweite Gruppe wird von den Schülern des Klitomachus und Karneades und der anderen Akademiker gebildet; die dritte sind die Skeptiker.“ Man kann sie unterscheiden als die Philosophie der Behauptung, der Verneinung und der Untersuchung<sup>2)</sup>. Die erste hatte aber die überwiegende Majorität auf ihrer Seite. Die Dogmatiker, namentlich der reine oder auch der reichlich mit platonischen Gedanken versetzte Stoizismus beherrschte das Gebiet des Denkens der gebildeten Welt. Es ist ein schlagender Beweis dafür, wie vollständig das Denken mit ihrer Methode und ihren Grundanschauungen gesättigt war, daß sich Methode und Grundanschauungen auch bei den Philosophen der dritten Gruppe fanden, die doch sich davon gänzlich freigemacht zu haben behaupteten<sup>3)</sup>.

Die Philosophie der Behauptung, der Negation und der Untersuchung haben alle zusammen mit den ältesten Formen des Christen-

1) Sextus Empiricus, Pyrrh. Hypot. I 2 sq.

2) Sextus Empiricus, Pyrrhon. Hypotyp. I 4 *δογματική, Ακαδημαϊκή, σκεπτική*.

3) Sextus Empiricus behauptet z. B. trotz seiner stehenden Formel *οὐδὲν ὀρίζω* die Notwendigkeit definierbarer Anschauungen *τῶν ἐννοουμένων ἡμῖν πραγμάτων τὰς οὐσίας ἐπινουεῖν ὀφείλομεν*, und er beweist, daß jemand keine *ἐννοια* von Gott haben kann, weil der keine *οὐσα* besitze. Pyrrh. Hypot. III 2 sq.

tumes nichts zu schaffen. Denn in diesen Formen waren die sittlichen und geistigen Elemente nicht nur das Höchste, sondern sie schlossen auch alles andere aus. Auch sie spiegelten eine Philosophie wider, aber nicht die Griechenlands, sondern die Palästinas. Und diese Philosophie war durchaus sittlich bestimmt. Sie befaßte sich mit den Problemen des menschlichen Lebens, nicht mit den abstrakten Ideen; sie bestand zum großen Teil aus kurzen antithetischen Sätzen, die durch ein Symbol oder eine Parabel unterstützt wurden. Es war, kurz gesagt, eine Philosophie von Sprichwörtern. Für die Detailarbeit des Denkens hatte sie keinen Sinn. Sie besaß auch kein besonderes System; denn die Bedeutung eines solchen war ihr überhaupt noch nicht aufgegangen. Ebensowenig hatte sie für Definitionen einen Sinn; sie war zufrieden mit der Symmetrie gleichlang gebauter Satzglieder und machte keinen Versuch, ein vollkommenes Gebäude daraus zu errichten. Wie in einem Spiegel reflektierte sie — nicht unbewußt — die Schwierigkeiten, Widersprüche und ungelösten Rätsel, die die Welt der That-sachen bietet.

Als diese palästinensische Philosophie mehr Selbstbewußtsein erhielt, als sie seither gehabt hatte, blieb sie doch in ihrer alten Sphäre: die Rätsel der Welt des Sittlichen waren ihr Gegenstand; aber die Väter des Talmud machten einerseits einen Fatalismus und andererseits Casuistik daraus.

Die ältesten Formen des Christentumes standen, wie gesagt, nicht nur außerhalb der griechischen Philosophie, sondern sie wandten sich überdies auch im allgemeinen nur an solche Gesellschaftsklassen, zu denen die Philosophie nicht hinreichte und andererseits an einen Standpunkt, der sie nicht anerkannte. „Keine Weisen nach dem Fleisch“ (1. Cor. 1 26) hieß es zu Paulus Zeit, und mehr als hundert Jahre später hat Celsus die Grundsätze, nach denen die Zulassung zu den christlichen Gemeinden erfolgte, sarkastisch also beschrieben: „Kein Gebildeter darf eintreten, kein Weiser, kein Kluger, denn dieses erscheint uns als ein Übel, sondern wer unwissend, thöricht, ungebildet, unmündig ist, der komme guten Mutes zu uns her“ <sup>1)</sup>. Es verkündete noch obendrein, daß „die Weisheit der Welt Thorheit bei Gott“ sei (1. Cor. 1 20). Es berief sich auf die Propheten und deren Zeugnisse. „Statt logischer Beweise führte es die lebendigen Beweise der Worte und wunderbaren Thaten Jesu Christi an.“ Die Philosophen hatten natürlich von ihrem Standpunkt „weltlicher Bildung“ aus ihren Spott damit: Celsus

---

<sup>1)</sup> Celsus bei Origenes, Contra Cels. III 44. Vgl. die Belege bei KEIM, Celsus wahres Wort, S. 11. 40.

sagt <sup>1)</sup>, die christlichen Priester seien nicht besser als die des Mithras und der Hekate; sie leiteten die Menschen mit den Grundsätzen eines blinden Glaubens, wohin sie wollten.

Es ist eine bemerkenswerte Erscheinung, daß 150 Jahre, nachdem das Christentum mit der Philosophie in nähere Berührung gekommen war, die Vorstellungen und Methoden dieser in solchem Maße in das Christentum einströmten, und dort einen so breiten Raum einnahmen, daß aus ihm ebenso eine Philosophie, wie eine Religion geworden ist.

Die Frage, die sich nun erhebt, und die beantwortet werden soll, ehe der Einfluß einzelner Vorstellungen auf einzelne Lehren nachgewiesen wird, ist die, wie jene Folge im allgemeinen zu erklären ist. Die Antwort muß zeigen, wie das Christentum überhaupt mit der Philosophie in Berührung kam, und wie bei dieser Berührung beide als absorbierende Kräfte aufeinander einwirkten.

Die Erklärung dieser Thatsache ist darin gegeben, daß trotz des offen zu Tage tretenden Gegensatzes dennoch zwischen gewissen leitenden Ideen der herrschenden Philosophie und solchen des Christentums thatsächlich ein besonderes Verwandtschaftsverhältnis vorhanden war. Denn das Christentum gab den Problemen der Philosophie eine neue Lösung, die der früher gegebenen ähnlich war, aber es fügte dem die Sicherheit einer übernatürlichen Offenbarung hinzu. Diese Verwandtschaft der Ideen wurde denn auch zugegeben, und von Christen wie von deren Gegnern nach Erklärungen dafür gesucht. „Wir lehren dasselbe, wie die Griechen,“ sagt Justinus Martyr <sup>2)</sup>, „wenn wir auch allein um deswillen, was wir lehren, gehaßt werden.“ „Manche aus unserer Mitte,“ sagt Tertullian <sup>3)</sup>, „die in der alten Litteratur bewandert sind, haben Bücher verfaßt, aus denen klar ersichtlich ist, daß wir gar nichts Neues oder Ungeheuerliches aufgebracht haben, auch nichts, in dem wir uns nicht auf die allgemein gebrauchten und bekannten Schriften berufen könnten.“ An einer anderen Stelle <sup>4)</sup> findet derselbe Autor einen Grund für die Duldung des Christentums darin, daß ihre Gegner in ihm weiter nichts als eine Art Philosophie erblickten, die dasselbe lehre, wie die Philosophen: Unschuld, Gerechtigkeit, Standhaftigkeit, Nüchternheit, Keuschheit. Er verlangte darum für die Christen dieselbe Freiheit, die man den Philosophen zugestand.

Die allgemeine Anerkennung dieser Verwandtschaft in den Vor-

---

<sup>1)</sup> Celsus bei Origenes, *Contra Cels.* I 9.

<sup>2)</sup> Justin, *Apol.* I 20.

<sup>3)</sup> Tertullian, *de testim. animae* I.

<sup>4)</sup> Tertullian, *Apolog.* 46.



stellungskreisen tritt noch deutlicher darin zu Tage, daß man von beiden Seiten Erklärungen dafür zu geben suchte.

Einzelne christliche Apologeten behaupteten, daß die besten Philosopheme der Wirkung desselben göttlichen Wortes zuzuschreiben seien, das in Jesus Christus Fleisch angenommen habe. „Die Lehrsätze Platos“, sagt Justinus Martyr<sup>1)</sup>, „sind denen Christi nicht fremd, wenn auch nicht in allen Punkten ähnlich. . . . Denn alle (alten) Autoren konnten eine dunkle Ahnung von dem haben, was das keimhaft eingesenkte „Wort“ bedeutete.“ Andere behaupteten, daß die Philosophen ihre Lehre den heil. Schriften entlehnt, oder aus ihnen „gestohlen“ hätten. „Der Predigt der Propheten haben sie ihre schattenhaften, halben Wahrheiten nachgeahmt“, sagt Minucius Felix<sup>2)</sup>. „Welcher Dichter oder Sophist“, bemerkte Tertullian<sup>3)</sup>, „hat nicht aus dem Borne der Propheten getrunken? Daraus also haben sie den Durst ihres Geistes gestillt, und weil sie manches von uns haben, so bringt man uns mit ihnen zusammen.“ Clemens von Alexandrien<sup>4)</sup>: „Von unseren Büchern haben sie ihre Hauptlehren geborgt, über Glauben und Wissen, Erkennen und Erfahrung, über Hoffen und Lieben, über Reue und Maßhalten und Gottesfurcht“, und er geht so im einzelnen eine Reihe von Lehren durch, spekulative und ethische, um zu zeigen, daß sie der Offenbarung entlehnt seien, oder um die richtigere Behauptung zu beweisen, daß die Philosophie ebenso die Lehrerin der Griechen auf Christus hin gewesen sei, wie das Gesetz für die Juden.

Auf der anderen Seite behaupteten die Gegner des Christentumes, daß dieses nur ein Abklatsch, oder doch eine verfehlte Nachbildung der Philosophie sei. „Sie weben ein Gewebe von Mißverständnissen alter Lehren zusammen“, sagt Celsus<sup>5)</sup>, „und posaunen das vor den Menschen laut aus, wie die Hierophanten diejenigen mit lautem Schalle umringen, die in die Mysterien geweiht worden sind.“ Christentum erschien ihnen als ein falsch verstandener Platonismus. Was darin wahr sei, sei vorher schon besser gesagt worden<sup>6)</sup>. Gerade das treffende und klare Wort aus der Bergpredigt: „so dich jemand auf deine rechte Backe schlägt, dem biete die andere auch dar“ (Matth. 5<sup>39</sup>), sei nur eine gröbere und derbere Ausdrucksweise für das, was schon außerordentlich fein von Sokrates bei Plato gesagt sei<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> Justin, Apolog. II 13.

<sup>2)</sup> Minucius Fel., Octav. 34.

<sup>3)</sup> Tertullian, Apolog. 47.

<sup>4)</sup> Clemens Alexandr., Strom. II 11.

<sup>5)</sup> Celsus bei Origenes, Contra Cels. III 16.

<sup>6)</sup> Origenes, Contra Cels. V 65, VII 1. 7. 15. 19; weitere Belege bei KEIM, Celsus wahres Wort, S. 77.

<sup>7)</sup> Origenes l. c. VII 58. Ebenso Minucius Felix, vgl. KEIM, a. a. O. S. 157.

Infolge dieser Ideenverwandtschaft wurde das Christentum ziemlich rasch von manchen edleren Naturen der griechischen Welt aufgenommen. Wahrscheinlich kamen die beiden Ideenkreise zunächst im philosophischen Judentum in Berührung. Denn bekanntlich hat das Judentum der Diaspora eine Litteratur besessen, und diese Litteratur, die griechische Formen angenommen hatte, zog die Aufmerksamkeit der griechischen Welt auf sich. Und von dieser Litteratur war ein Teil philosophischen Inhalts. In den Sibyllinischen Versen, dem Lehrgedichte des Phokylides, den Briefen Heraklits ist Theologie und Ethik eng verbunden: in einigen Schriften, die man Philo zuschrieb, die aber in der That die Brücke zwischen Philo und den christlichen Vätern bilden, ist Theologie und Metaphysik in einen Bund getreten. Keine von ihnen war sehr „weit vom Reiche Gottes“. Die Annahme, daß sie für eine christliche Philosophie den Weg bereiteten, wird auch dadurch bestärkt, daß in den ersten deutlichen Äußerungen dieser Philosophie gerade solche Elemente das Übergewicht haben, die auch in der jüdischen Philosophie eine hervorragende Rolle spielten. Zwei von ihnen mögen hier besonders genannt sein: erstens die allegorische Methode der Auslegung, die Juden und Griechen gemeinsam war, und mit deren Hilfe sowohl die Gnostiker, die außerhalb, wie die Alexandriner, die innerhalb der Großkirche standen, in der Lage waren, ihre Philosophie im Alten und Neuen Testamente zu finden; zweitens die kosmologischen Spekulationen, die doch im Denken der alten griechischen Weisen nur einen kleinen Raum ausfüllten, die sich aber über eine größere Fläche innerhalb der griechischen Philosophie ausgedehnt hatten, und die nun in den ältesten christlich-philosophischen Systemen an eine so hervorragende Stelle traten, daß sie allmählich alle anderen Elemente auf diesem Gebiete verdrängten.

Die christliche Philosophie, die damals aus dem philosophisch interessierten Judentum emporwuchs, war teils apologetischer, teils spekulativer Art. Die apologetische Seite mußte ausgebildet werden, weil die Nötigung, sich zu verteidigen, vorlag. Denn die gebildete Welt machte Miene, das Christentum, sowie es ihr zum erstenmal entgegentrat, als einen barbarischen und unsittlichen Atheismus zurückzuweisen. Darum war es nötig, zu zeigen, daß es weder das eine, noch das andere sei. Es war nun natürlich, daß die Verteidigung denen zufiel, die in den griechischen Systemen geschult waren; und es war ebenso natürlich, daß man die Punkte, in denen man übereinstimmte, mehr hervorhob, als die Differenzen, und daß man so christliche Wahrheiten in griechischer Form vorbrachte. Die spekulative Seite bildete sich aus, weil man fand, daß einige christliche Sätze eine besonders nahe Verwandtschaft mit solchen des neu erstandenen Pythagoräismus und

Platonismus besäßen. In den ersten Gemeinden standen Leute, die große spekulative Gebäude auf dem schmalen Fundamente der einen oder anderen Zinne des christlichen Tempels zu errichten begannen, und draussen standen solche, die sich ebenfalls zu Gemeinden zusammenschließen angingen, die die gleichen sittlichen Ziele hatten, die sich im allgemeinen auf die gleichen Autoritäten beriefen, in denen aber die einfacheren Formen des Gottesdienstes in ein thaumaturgisches Ritual umgebildet und die festen Thatsachen der heiligen Geschichte in Dunst verwandelt waren. Sie waren einerseits mit den Kulturen der griechischen Mysterien, andererseits mit dem philosophischen Idealismus eng verwandt. Das Streben, abstrakte Ideen als etwas Substantielles mit Form und thatsächlicher Existenz anzunehmen, ist bei ihnen auf die Spitze getrieben. Weisheit und Laster, Schweigen und Begierde sind ihnen Realitäten: sie waren nicht mehr, wie das bei den alten Weisen der Fall gewesen war, lediglich feine Nebel, die von der Welt sinnlicher Objekte in die Höhe gestiegen nun gleich Wölkchen im unsicheren Dämmerlichte schwebten. Die Welt des Wirklichen war für sie nicht mehr die Welt des Wahrnehmbaren, die Welt von Gedanken und Äußerungen über das Sinnliche, sondern eine Welt, in der das Wahrnehmbare nur Schatten und keine Realität, nur eine Woge, aber nicht das Meer war <sup>1)</sup>.

Es war natürlich, daß die, die noch zur alten Form des Christentums hielten, hierüber Lärm schlugen, „Es entgeht mir nicht,“ sagt Clemens von Alexandrien <sup>2)</sup>, indem er das Muster seiner „Teppiche“ webt, „was von unwissenden und furchtsamen Leuten in unserer Zeit beständig wiederholt wird, die da behaupten, wir müßten uns mit den wichtigsten Thatsachen, auf denen unser Glaube beruht, mehr beschäftigen und an dem Überflüssigen, was außerhalb dessen liegt, vorübergehen, an Dingen, die uns nur schaden und uns die Augen halten über Punkte, die für das, worauf es schließlich ankommt, gar nichts ausmachen. Andere glauben, daß die Philosophie aus böser Quelle ins menschliche Leben geflossen, von einem bösen Wesen erfunden worden sei zum Schaden der Menschheit.“ „Die Schlichten,“

<sup>1)</sup> Diese bescheidene Skizze der leitenden Gedanken und Strebungen, die man unter dem Namen des Gnostizismus lose zusammenzufassen pflegt, ist nicht weiter ausgeführt worden; denn eine ausführlichere Darstellung, die auch auf die Unterschiede im einzelnen näher hätte eingehen müssen, würde uns von dem allgemeinen Gang dieser Vorlesungen zu weit abführen. Einzelne dieser Strebungen werden in den folgenden Vorlesungen noch weiter zur Sprache kommen, und wer tiefer graben will, wird sich jedenfalls an die vorzüglichen Auseinandersetzungen von A. HARNACK, Dogmengeschichte I<sup>2</sup> 186—226 zu halten haben.

<sup>2)</sup> Clemens Alex., Strom. I 118 (p. 326); das ganze erste Buch ist wertvoll, weil es der Kultur einen Platz im Christentum anweist.

sagt Tertullian<sup>1)</sup>, „um nicht zu sagen die Unwissenden und Ungebildeten, die immer den größeren Teil der Gläubigen ausmachen, erschauern bei dem Begriff der Heilsökonomie“ (d. h. der philosophischen Erklärung der Trinitätslehre). „Diese Leute,“ sagt ein gleichzeitiger Schriftsteller<sup>2)</sup> von einer der ältesten christlich-philosophischen Schulen in Rom, „haben ohne Scheu die Schrift verdreht, die Norm des alten Glaubens beiseite gesetzt, haben Christus nicht erkannt, weil sie nicht nach dem suchen, was die Schrift sagt, sondern nach einem Syllogismus, der ihre Gottlosigkeit zu stützen vermag; und wenn ihnen jemand ein bestimmtes Wort der Schrift vorhält, so probieren sie, ob sie daraus eine konjunktive oder eine disjunktive Schlufsform machen können. So verlassen sie die heiligen Schriften Gottes und studieren Geometrie, sie, die irdisch sind und Irdisches reden, und kennen den nicht, der von der Höhe kommt. Einzelne von ihnen suchen in Euklid einzudringen; andere sind bewundernde Schüler des Aristoteles und Theophrast; Galenus genießt gar von manchen göttliche Verehrung.“

Die Geschichte des zweiten Jahrhunderts ist die Geschichte des Bruches und Kampfes zwischen diesen neuen mystischen und philosophischen Elementen im Christentum und dessen älteren Formen. Auf der einen Seite standen die ursprünglichen Gemeinden ihrer Mehrzahl nach, die im großen und ganzen an der Auffassung des Christentumes festhielten, deren bester, aus derselben Zeit stammender Ausdruck in den beiden ersten Büchern der apostolischen Konstitutionen vorliegt: eine Religion ernsten sittlichen Handelns und strenger Sittenzucht, schlichter Gottesliebe und einfältigen Glaubens an Jesus Christus. Auf der anderen Seite standen dagegen die neuen Gemeindebildungen und die neuen Glieder der alten Gemeinden, mit ihrer Anschauung, daß Wissenschaft und Glaube Hand in Hand gehe, mit ihrem Streben, neben der Anerkennung der Überlieferung her doch auch spekulativen Interessen nachzugehen. Der Kampf war unvermeidlich. Bei dem Stand der herrschenden Bildung war es für die ursprünglichen Gemeinden unmöglich, die Existenz solcher philosophischen Elemente in ihrer eigenen Mitte oder in den neuen Gemeinden, die rings um sie her emporwuchsen, zu leugnen, so wenig in unserer Zeit die Kirche die technischen Wissenschaften unberücksichtigt lassen kann. Das Resultat dieses Kampfes war, daß die extremen Gruppen der kämpfenden Parteien sich von der großen Masse ablösten. Die Christen alter Observanz, die sich auf Kompro-

<sup>1)</sup> Tertullian, Adv. Prax. 3.

<sup>2)</sup> Anonym. bei Eusebius, h. e. V 28<sup>13</sup> sq.

misse nicht einlassen wollten und die alten Bräuche unverändert beibehielten, wurden stufenweise als Ebioniten oder Nazaräer in den Hintergrund gedrängt. Was früher Orthodoxie war, wurde jetzt Häresie. In den Ketzerverzeichnissen der alten Handbücher stehen sie an erster Stelle unter den Häresien. Ebenso zweigten sich nach und nach die mehr philosophisch gerichteten Gnostiker von dem christlichen Verband ab; dabei verloren ihre Ideen immer mehr den christlichen Charakter. In anderer, aber nichtchristlicher Form lebten sie noch weiter fort. Der eigentliche Gnostiker, wenn er auch diesen Namen von sich weist, ist Plotin. Die logische Konsequenz der Gedanken eines Basilides, Justin, eines Valentinus oder der Naassener ist der Neuplatonismus: die herrliche Vision eines unvergleichlichen und unfindbaren Nebellandes, in welches die Sonne griechischer Philosophie versetzt.

Der Kampf endete wirklich, wie alle großen Konflikte, mit einem Kompromiß. Es war scheinbar ein so vollständiger Sieg der ursprünglichen Gemeinden und der von ihnen vertretenen Prinzipien, daß es scheint, als würden die Gegner von der christlichen Litteratur und Geschichte verschlungen. Allein in der That war es ein Sieg, bei dem der Sieger selbst überwunden wurde. Denn die großkirchlichen Gemeinden nahmen in so weitem Umfange die Prinzipien ihrer Gegner in sich auf, daß im allgemeinen jeder Grund für eine Sonderexistenz wegfiel. Und zwar nahm man weniger die Spekulationen selbst an, als die Neigung zum Spekulieren. Was zurückblieb als dauernder Bestand, war eine bestimmte geistige Disposition. Das ist nur eine Folge und ein Beweis für die Richtigkeit der oben genannten Thatsache, daß bestimmte Elemente der griechischen philosophischen Bildung das Leben in einem solchen Umfang durchsetzt und daß sie im Laufe der Jahrhunderte so feste Wurzel gefaßt hatten, daß ganz unwillkürlich das Bestreben herrschte, die Vorstellungen in ein philosophisches Gewand zu kleiden und Behauptungen nach den Regeln der Philosophie zu erweisen. Das Vorhandensein dieser Neigung läßt sich in erster Linie an der Art erkennen, wie die ältesten „Verteidiger des Glaubens“ ihre Gegner bekämpften, und die Annahme, daß das instinktiv geschah, ist ein berechtigter Schluß aus der Thatsache, daß man sich dessen nicht bewußt war. Tatian<sup>1)</sup> z. B. baut doch, wenn er auch die griechische Philosophie lächerlich macht, und behauptet, er habe sie vollständig aufgegeben, weiter auf der Theorie vom Logos, von der Willensfreiheit, von der Natur des Geistes, also auf Bestandteilen der herrschenden philosophischen Vor-

<sup>1)</sup> Tatian, Oratio ad Graec. 2.



stellungen. Ebenso hat Tertullian, der zwar fragt<sup>1)</sup>, „was hat ein Philosoph mit einem Christen zu thun, ein Schüler des Griechischen mit einem des Himmels?“, die christlichen Wahrheiten in philosophische Ausdrücke gefaßt und wider seine Gegner z. B. Marcion in einer Methode gestritten, die als typisches Beispiel für die Streitigkeiten zwischen verschiedenen Philosophenschulen gelten kann. Auch Hippolyt<sup>2)</sup> tadelt zwar einen anderen christlichen Autor daß er auf heidnische Lehren achte, und so dem Verbote „Gehet nicht auf den Wegen der Heiden“ ungehorsam sei, doch ist er selbst mit philosophischen Vorstellungen gesättigt und mit philosophischer Litteratur wohl vertraut.

Die Antwort auf die Frage, die uns beschäftigt, ist kurz die, daß das Christentum einen Boden traf, der für es schon bereitet war. Die Bildung war im griechischen Volke tief eingedrungen; sie war in allen Gesellschaftsklassen verbreitet. Sie bestimmte nicht nur die Methode der Untersuchung, die Grundlage aller Philosophie, sondern sie hatte auch ebenso gewisse philosophische Methoden gelehrt. Einzelne Elemente der Philosophie herrschten unbestritten in weiten Kreisen, durchdrangen alle Gesellschaftsklassen und waren zu festen Bestandteilen des allgemeinen intellektuellen Habitus der Zeit geworden. Dadurch war eine bestimmte geistige Disposition hervorgerufen worden. Wenn das Christentum infolge der Verwandtschaft der Vorstellungen von den gebildeten Klassen aufgenommen wurde, so blieb doch diese geistige Disposition, die vordem vorhanden gewesen war, zurück und gewann bestimmenden Einfluß. Das läßt sich an drei Thatsachen erkennen.

1. Da war zunächst die Neigung zur Definition. Die ältesten Christen hatten sich damit begnügt, an Gott zu glauben und ihm zu dienen, ohne den Versuch zu machen, die Vorstellung von Gott, die ihrem Glauben und ihrem Gottesdienste zu Grunde lag, näher zu bestimmen. Sie schauten auf ihn hin, als auf ihren Vater im Himmel; sie dachten sich ihn als Einen, als gnädig, als Höchsten. Aber sie zogen keinen Wortzaun um ihre Vorstellung von ihm herum, und noch viel weniger machten sie den Versuch, durch Vernunftschlüsse nachzuweisen, daß ihre Vorstellung von ihm richtig sei. Eine Geschichte, die Eusebius aus Rhodon, einem Apologeten der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, beifällig anführt<sup>3)</sup>, liefert doch den strikten Beweis dafür,

<sup>1)</sup> Tertullian, Apolog. 46.

<sup>2)</sup> Hippolyt., Philosoph. V 18.

<sup>3)</sup> Eusebius, h. e. V 23.

dafs in dieser Zeit einer mit Philosophie geschwängerten Atmosphäre jene mächtig in die Höhe kam. Hier wird uns in grofsen Zügen ein kurzer Streit zwischen Rhodon und Apelles erzählt. Apelles stimmte in manchen Punkten mit Marcion überein, folgte aber in anderen der älteren christlichen Überlieferung. Er wollte daher nicht zur neuen philosophischen Strömung gerechnet sein. Rhodon griff ihn aber wegen seines Konservativismus an. „Er ist oft von uns seiner Irrtümer überführt worden, indem er behauptete, dafs wir überhaupt nicht tiefer in die Lehre eindringen dürften, sondern jeder solle bei dem bleiben, wie er geglaubt habe. Denn er lehrte, dafs die gerettet würden, die an den Gekreuzigten glaubten, wenn sie nur in guten Werken erfunden würden. Am ungereimtesten von allem war das, was er über Gott sagte. Er hielt wie wir daran fest, dafs es nur ein Prinzip gebe. ... Aber wenn ich zu ihm sagte: „Gieb an, wie willst du das beweisen, oder wie begründest du deine Annahme?“ so erwiderte er, ... dafs er das nicht wisse, sondern dafs dies eben seine Überzeugung sei. Und wenn ich ihn dann beschwor, die Wahrheit zu sagen, so schwor er, dafs er wahr rede, dafs er nicht wisse, wie ein ungewordener Gott sein könne, sondern dafs er das glaube. Da lachte ich ihn aus, dafs er sich selbst für einen Lehrer ausbeuge und nicht einmal beweisen könne, was er lehre.“

2. Ein zweiter Beweis für die philosophisch gerichtete geistige Disposition ist die Neigung zur Spekulation, d. h. aus Definitionen Schlüsse zu ziehen, diese Schlüsse in ein System zu bringen und dann alle Behauptungen nach dem Grade ihrer Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung mit diesem Systeme zu beurteilen. Die ersten Christen hatten kaum eine Vorstellung von einem System. Unvereinbarkeit einer offenbar richtigen Behauptung mit einer anderen beunruhigte sie innerlich nicht weiter. Ihr Glaube war ein Reflex der Welt und der Menschengedanken über sie. Das war eines der Geheimnisse, die den ersten grofsen Erfolg des Christentumes erklären. Offenbar waren ja verschiedenartige und unvereinbare Bestandteile in ihm beschlossen. Es konnte sich daher an Menschen der verschiedensten Art wenden; es konnte aber weiterhin auch ein Fundament für aufserordentlich verschiedene Gebäude bilden. Das Resultat des Eindringens der Philosophie war aber das, dafs im vierten und fünften Jahrhundert die Kirchen in der Mehrzahl nicht nur auf der Einigkeit in den Hauptsätzen des Christentumes beharrten, sondern gleichzeitig auch auf der Gleichförmigkeit der Spekulationen über diese Sätze. Die Prämissen dieser Spekulationen waren gebilligt; so folgten die Schlüsse mit logischer Konsequenz. Die Sätze, die dem entgegenstanden oder

widersprachen, wurden nicht an der gröfseren oder geringeren Wahrscheinlichkeit der Prämissen gemessen, sondern an der logischen Konsequenz der Schlüsse: die Symmetrie wurde so ein Beweis für die Wahrheit!

3. Diese neue geistige Disposition offenbarte sich endlich auch darin, dafs man ihr einen so hohen Wert beilegte. Das Wertlegen auf anerkannte Meinungen wurde zunächst auf eine Stufe mit dem Gottesglauben und seiner Bethätigung in einem heiligen Leben gestellt, dann aber gar darüber erhoben. Damit war aber das erste Element eines Wissens in die alte Auffassung von dem Gefühl der Erlösung eingetragen. Das Wissen von Thatsachen aus dem Leben Jesu mufs notwendig dem Glauben an ihn vorausgehen. Allein Wissen war unter dem Einflusse der griechischen Philosophie zur Spekulation geworden: was im ursprünglichen Sinn einen Bestandteil des Glaubens auszumachen schien, das hielt man auch in seiner neuen Bedeutung für untrennbar von ihm. Und so glaubte man, die neue Form des Wissens sei ebenso notwendig wie die alte.

Die Gemeinden des Westens traten nun nicht nur in diese Erbschaft ein, sondern sie gingen darin noch weiter, dafs sie in steigendem Mafse die Beziehung zwischen Ideen und Realitäten festhielten und die Folgerungen aus Ideen mit Sätzen über Realitäten als korrespondierend ansahen. Dies geschah in einem solchen Umfange, dafs der Gehalt der Theologie des lateinischen und germanischen Christentumes vielmehr abendländisch als morgenländisch bestimmt ist. Aber die ganze Vorstellungsweise einer solchen Theologie und ihre Grundvoraussetzungen sind griechisch. Denn sie stammen aus der Neigung der Griechen, den metaphysischen Vorstellungen denselben Grad von Gewissheit zuzuschreiben, wie den physikalischen, während sie doch thatsächlich nur ein Gebäude auf Flugsand sind. Mit demselben Rechte, wie man an die von Gott gewirkte Offenbarung metaphysischer Gedanken glaubt, könnte man auch an eine göttliche Offenbarung der Chemie denken. Die christliche Offenbarung ist vielmehr, wenigstens in erster Linie, ein Kundthun bestimmter Thatsachen. Von sich aus giebt sie keine Garantie für die Sicherheit der Spekulationen, die man auf diesen Thatsachen aufbaut. Alle solchen Spekulationen sind „Dogmen“ im eigentlichen Sinne dieses Wortes, d. h. rein persönliche Überzeugungen. Dem Ausdruck einer solchen Überzeugung kann wohl ein anderer beistimmen, allein es wird nie ganz sicher sein, dafs der zweite sie auch in dem Sinne fafst, in dem sie ihr Urheber gemeint hatte.

Der Glaube, dals die Metaphysik in der Theologie mehr als dies sei, ist das hervorragendste Vermächtnis, das Griechenland dem religiösen Denken hinterlassen hat; aber es ist zur *damnosa hereditas* geworden. Denn es hat dem späteren Christentume den Teil seines Bestandes geliefert, der dem Untergang bestimmt ist, und der auch heute, weil er noch immer lebendig ist, den Schlüssel zum Gefängnis mancher Menschenseele besitzt.

## Sechste Vorlesung.

### Griechische und christliche Ethik.

---

Es ist Brauch geworden, die sittlichen Zustände im ersten Jahrhundert nach Christus mit den Farben zu malen, die die Satiriker liefern, die, wie alle Satiriker, ein gut Stück Karikatur zeichnen, und andererseits nach den Anklagen der christlichen Apologeten, die, wie alle Anklagen, nicht frei von Übertreibungen sind. Daher bilden die so gewonnenen Gemälde ein Mosaik von außerordentlichen Lastern, und wie es ganz natürlich ist, riefen sie den Eindruck hervor, daß jene Jahrhunderte eine Zeit ganz besonderer Gottlosigkeit gewesen seien. Zweifellos ist es eine schwierige Aufgabe, die Durchschnittsmoralität einer Zeit zu bestimmen. Denn es ist fraglich, ob die Durchschnittsmoralität zivilisierter Völker so sehr verschieden ist; es ist ferner möglich, daß, wenn sich die Satiriker unserer Zeit in gleicher Weise frei äußerten, die Laster des alten Rom nicht anders erschienen, als die moderner Großstädte; es ist endlich wahrscheinlich — und das nicht lediglich *a priori*, sondern aus den erhaltenen Zeugnissen zu schließen — daß es im alten Rom wie in der modernen Großstadt eine überwiegende Menge von Leuten gab, die ihre Kinder und ihr Heim liebten, die gute Nachbarn und getreue Freunde waren, ihre bürgerlichen Pflichten gewissenhaft erfüllten, die im landläufigen Sinne des Wortes „moralische“ Menschen waren<sup>1)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Der Beweis für die oben gegebene Darstellung kann hier nicht erbracht werden; auch in kurzen Umrissen würde er zuviel Platz in Anspruch nehmen. Doch stehen die Angaben im Einklang mit der Darstellung eines ganz modernen Schriftstellers, der diesen Gegenstand behandelt hat, vgl. FRIEDLÄNDER, Darstellungen aus der Sittengeschichte Roms, siehe bes. 3<sup>5</sup> 676.



Man hat sich ferner daran gewöhnt, die Moralphilosophie, die in jenen Jahrhunderten eine führende Stellung einnahm, lediglich nach den Angaben, die die alten Autoren über sie machen, darzustellen, und die Erscheinung von edleren Vertretern in ihrer Mitte damit zu erklären, daß Seneca, Marc Aurel und Epictet mit christlichen Lehrern in Berührung gekommen seien. Bei Seneca ging die Annahme einer solchen Berührung so weit, daß sie einen Skribenten in einer Zeit, die sich auf die Nachahmung älterer Meister verstand, veranlaßte, eine Reihe von Briefen unterzuschreiben, die gewöhnlich in den Werken Senecas zum Schluß abgedruckt werden und die einen Briefwechsel zwischen ihm und Paulus darstellen sollen. Zweifellos läßt es sich schwer beweisen, daß jene Männer nicht mit christlichen Lehrern in Berührung getreten sind. Aber dagegen, daß diese Berührung, wenn sie überhaupt stattgefunden haben sollte, irgend welchen bemerkenswerten Einfluß auf ihre sittlichen Grundsätze ausgeübt habe, spricht doch sehr stark der Umstand, der sich beweisen läßt, daß jene Grundsätze einen untrennbaren Bestandteil ihres ganzen philosophischen Systemes bilden, daß dieses aber in engem logischen und historischen Zusammenhange mit dem der vorausgehenden Philosophen steht<sup>1)</sup>.

Eine nähere Prüfung ergibt, daß die Zeit, in welcher das Christentum groß wurde, thatsächlich eine Zeit sittlicher Reformation war. Denn damals kam eine höhere, religiöse Sittlichkeit auf, indem man zur Überzeugung gelangte, daß Gott mehr Wohlgefallen habe am sittlichen Thun, als am Opfer<sup>2)</sup>. Damals kam die Überzeugung auf, daß das Leben nach einer Besserung verlange<sup>3)</sup>. Damals wurde vom Denken der Menge Widerspruch gegen die Laster erhoben, die sich in den großen Verkehrszentren anhäuften. Das sieht man namentlich an der außerordentlichen Vermehrung der religiösen Genossenschaften, in denen man ein sittliches Leben zur Bedingung der Mitgliedschaft machte. Dadurch wurde der Menschegeist für die Aufnahme der christlichen Lehre vorbereitet, und hier liegt nicht zum letzten ein Hauptgrund, der die ungeheure Schnelligkeit erklärt, mit der sich diese Lehre ver-

<sup>1)</sup> Das ist ganz deutlich an der Thatsache, die man in anderer Hinsicht bedauern mag, daß in den meisten Darstellungen des Stoizismus die älteren und jüngeren Bestandteile als ein homogenes Ganze aufgefaßt werden.

<sup>2)</sup> „Wie soll ich essen?“ fragte jemand Epictet. „So, daß du Gott gefällst,“ war die Antwort (Dissert. I 13). Dieser Gedanke ist weiter entwickelt bei Porphyrius. Der sagt: „Gott bedarf keines Dinges“ (281 15 ed. Nauck); der Gott, der ἐπι πάντων ist, ist ἄνλος; darum ist alles ἐνυλον vor ihm ἀνάθαρτον, und kann ihm deshalb nicht geopfert werden, auch nicht das gesprochene Wort (163 15).

<sup>3)</sup> Marc Aurel verdankt Rusticus den Gedanken, daß das Leben eine διόρθωσις und θεράπεια verlangt (I 7 vgl. II 13).

breitete. Es war für die Weiterentwicklung des Christentumes von Bedeutung, daß die Glieder jener religiösen Genossenschaften, die so die christliche Lehre annahmen, manche ihrer Gebräuche und der diesen zu Grunde liegenden Vorstellungen mit in die christlichen Gemeinden hereinbrachten. Das philosophische Stadium der Reformation begann an den Grenzlinien des Stoizismus und Cynismus; denn auch dieser war wieder zu neuem Leben erwacht. Er war verschwunden, nachdem Zeno und Chrysippus sein Bestes in ein neues System gebracht, und sein „Bellen“<sup>1)</sup> und seinen Schmutz beseitigt hatten. Als aber die philosophischen Nachkommen Zenos und Chrysipps zu salonfähigen Litteraten geworden waren und die Unabhängigkeit des Denkens und Handelns in eine ehrbare und „weltmäßige“ Form abgeschwächt hatten, die die ernster Gesinnten unerträglich fanden, da war auch der Cynismus, oder richtiger der ältere und bessere Stoizismus wieder lebendig geworden, um von neuem den höheren Wert einer sittlichen Lebensführung zu betonen und gegen die unnatürliche Verbindung zwischen Philosophie und Lebewelt Einsprache zu erheben.

Auf diese sittliche Reformation, die sich auf dem Gebiete der Philosophie vollzog, möchte ich Ihre Aufmerksamkeit besonders lenken. Ihr Hauptvertreter war Epictet: man rechnet ihn unter die Stoiker; doch sein Bild von einem Idealphilosophen trägt die Züge eines Cynikers<sup>2)</sup>. In ihm, mag man ihn nun Stoiker oder Cyniker nennen, findet die Ethik der Antike zugleich ihren erhabensten Ausdruck und ihre vollkommenste Realisierung. Es ist darum vorteilhafter, statt aus dem gesamten zu Gebote stehenden Material ein zusammenfassendes und zusammenhängendes Bild zu entwerfen, unser Augenmerk nur auf das zu richten, was Epictet sagt und soviel als möglich seine Worte für sich selbst sprechen zu lassen.

Die Reformation betraf hauptsächlich zwei Punkte: 1. die Stellung der Ethik zur Philosophie und zum Leben und 2. den Inhalt der Sittenlehre.

1. Die Stoiker der späteren Republik und der Kaiserzeit hatten sich hauptsächlich mit der Logik und Litteratur beschäftigt. Das Studium der Ethik stand nicht mehr am höchsten; auch hatte sie ihren Charakter geändert. Die Logik, die im Systeme Zenos und Chrysipps nur eine untergeordnete Rolle gespielt hatte, war nun das beherrschende Element geworden; sie rifs die Stellung, welche die Ethik eingenommen hatte, an sich und verkehrte diese zur Casuistik. Das Studium der Litteratur,

<sup>1)</sup> τὸ ὑλακτεῖν, Philostr., Vit. Soph. II 10 (p. 255 21).

<sup>2)</sup> Der Titel von Dissert. III 22, in der ein Idealphilosoph geschildert wird, lautet περὶ Κυνισμοῦ.

zu dem die großen Meister der Philosophie hingeführt hatten, machte das moralische Handeln, das es doch zu unterstützen und zu befestigen beitragen sollte, im Gegenteil überflüssig. Die Stoiker dieser Zeit waren wohl im stande, geistreiche Eulenspiegelereien zu ersinnen und gewandte Vorlesungen über Ethik zu halten, aber sie waren weit entfernt, nun noch das eigentliche „naturgemäße Leben“ als die Hauptaufgabe ihres Lebens anzusehen. Das Neuerwachen des Cynismus bedeutete eine Wiederherstellung der Herrschaft der Ethik über die Logik, der Lebensführung über litterarisches Wissen. Der Cynismus selbst war allerdings zunächst noch ungeschliffen, abstoßend. Waren die Stoiker die „Salonprediger“, so die Cyniker die „Prediger der Straß“<sup>1)</sup>. Sie waren die Bettelmönche der Kaiserzeit: ernst, aber schmutzig. Doch bildete der Ernst ein wesentliches Element bei ihnen, der Schmutz war nur Accidens. Jenen sog der Stoizismus in sich auf, der dadurch neue Lebenskraft erhielt; dieser wurde als ein Auswuchs abgestoßen, als die Zeit den Cynismus anerkannte. Epictet ging nun im Widerspruch gegen die Logik nicht so weit, wie die Cyniker. Diese wollten das Studium der Logik unweigerlich in den Hintergrund treten lassen: sittliche Reform ist dringender, sagten sie<sup>2)</sup>. Dagegen hielt Epictet an der Notwendigkeit des Studiums der Logik fest, die einen Schutz bilde gegen trügerische Beweise und gegen die sprachlichen Scheingründe. Doch er wendete sich gegen die übertriebene Wichtigkeit, die man ihr beizulegen sich gewöhnt hatte. Die Studenten jener Zeit beschäftigten sich in ganz unverhältnismäßiger Weise damit, Trugschlüsse aufzustellen und in ihren Reden den Menschen Schlingen zu legen, die sie zu Falle brachten. Dem gegenüber wollte er der Logik wieder ihre untergeordnete Stellung anweisen. Weder sie, noch das ganze philosophische System, das sie trug, besaß einen Selbstwert. Ja, welche Stellung dieser Wissenschaft in einem abstrakten System und einer idealen Welt zukommen mag: sie konnte unmöglich die thatsächlichen Verhältnisse der Welt, wie sie einmal ist, gering anschlagen. Die menschliche Natur ist nun einmal so angelegt, daß das Stillestehen an der Schwelle der Philosophie einen moralischen Schauer hervorruft. Der Student aber, der seine Vernunft mit der Natur in Einklang setzen will, darf nicht mit dem ungeformten, dehnbaren Materiale beginnen, das er nach den Regeln der Kunst in jede Form bringen kann, die ihm beliebt; sondern er muß mit seiner eigenen Natur anfangen, wie sie bereits gebildet ist, die aber immer noch der Gefahr ausgesetzt ist,

<sup>1)</sup> H. SCHILLER, Gesch. der römischen Kaiserzeit 1452.

<sup>2)</sup> Epictet, Diss. I 174: *ἐπείγει μᾶλλον θεραπεύειν* ist die eingeworfene Bemerkung eines Schülers, als Epictet seine Vorlesung über Logik begann. Der Zusatz *καὶ τὰ ὅμοια* zeigt, daß es eine stehende Redensart war.

durch verderbliche Gewohnheiten umgestaltet zu erscheinen, oder täuschende Ideenverbindungen und falsche Vorstellungen von gut und böse zu haben. Während du ihn Logik und Physik lehrst, werden die wahren Übel, die er doch eigentlich heilen soll, mit frischer Kraft losbrechen. Die altbekannten Worte „gut“ und „böse“ mit all den falschen Vorstellungen, die sich daran knüpfen, rufen in jedem Augenblicke wieder Mißgriffe und verkehrte Handlungen hervor, falsche Freuden und falsches Leid; sie zu zerstören ist der wahre Zweck der Philosophie. Der Schüler muß beginnen, wie er enden soll: mit dem praktischen Leben. Er muß Regeln erhalten und nach ihnen verfahren, ehe er eine Theorie darüber zu hören bekommt. Seine Fortschritte in der Philosophie müssen an seinen Fortschritten nicht im Wissen, sondern in seiner sittlichen Lebensführung gemessen werden.

Diese Auffassung, die Epictet immer und immer wieder mit leidenschaftlichem Eifer vorträgt, läßt sich am besten mit seinen eigenen Worten ausdrücken<sup>1)</sup>:

„Wer Fortschritte macht und von den Philosophen gelernt hat, daß das Streben sich auf das Gute, der Abscheu aber auf das Böse bezieht; wer gelernt hat, daß der Mensch nur so zur Befriedigung und zur Leidlosigkeit gelangt, wenn er bei seinem Streben Erfolg hat und auf das, wovon er sich abkehrt, nicht verfällt: der legt jenes überhaupt ab, oder schiebt es wenigstens in den Hintergrund, während er diesen nur bei Dingen zeigt, die zum Gebiete seines Willens gehören. Denn er weiß, daß, wenn er sich von Dingen abkehrt, die nicht zu der Sphäre seines Willens gehören, er leicht auf etwas kommen könnte, dem er sich nicht zuwenden wollte, und daß er so nur unglücklich sein würde. Wenn aber die sittliche Vollkommenheit ausgesprochenermassen den Zweck hat, Glück, Leidlosigkeit und Ruhe zu verschaffen, dann ist auch das Streben nach dieser Vollkommenheit zugleich das Streben nach einem jeden von diesen Dingen. Denn dem bringt uns das Streben nahe, was nur die Vollkommenheit allein vollständig zu gewähren vermag.

Wie kommt es aber, daß wir für die sittliche Vollkommenheit dies zugeben, und doch in anderen Dingen den Fortschritt suchen und zeigen? Was ist die Folge der sittlichen Vollkommenheit? Der Seelenfrieden. Wer macht also in dieser Richtung Fortschritte? Etwa der, der viele Schriften von Chrysipp liest? Die sittliche Vollkommenheit besteht doch nicht etwa darin, den Chrysipp zu verstehen? Denn wenn das der Fall wäre, so würde der Fortschritt eben doch darin bestehen, möglichst viel von Chrysipp zu kennen. Nun sagen

---

<sup>1)</sup> Epictet, Dissert. I 41—24.

wir aber, daß die Vollkommenheit etwas anderes bewirkt, und damit zeigen wir zugleich, daß die Annäherung ans Ziel, der Fortschritt etwas anderes ist.

„Der da,“ sagt uns jemand, „kann Chrysipp allein lesen!“ „Wahrhaftig, da hast du schöne Fortschritte gemacht, mein Freund,“ ist die Antwort.

Wirklich einen Fortschritt? Was treibst du deinen Spott mit jenem? Warum lenkst du ihn davon ab, seine Übel zu erkennen? Willst du ihm nicht lieber zeigen, worin der wahre Erfolg der sittlichen Vollkommenheit besteht, damit er weiß, wo er Fortschritte zu suchen hat?

Du mußt ihn in der Richtung suchen, Ärmster, wo du etwas zu wirken hast. Und wo ist das? In Neigung und Abneigung, daß jene nicht vergeblich sei und diese dich nicht unversehens zu dem führt, vor dem du fliehen willst; in Unternehmen und Unterlassen, daß du schuldlos seist; in Zustimmung und in Zurückhaltung, daß du dich nicht täuschst. Was an erster Stelle steht, ist auch das Erste und Wichtigste. Denn wenn du stets mit Zittern und Zagen darnach suchst, wie du dem Übel entgehen mögest: wie kannst du da Fortschritte machen?

(In diesem Sinne frage ich euch): laßt mich doch eure Fortschritte sehen. Wie wenn wir zum Athleten sagen: „Zeige mir deine Schultern“, und er erwiderte darauf: „Sieh, hier sind meine Hanteln!“ (Ich würde entgegnen): „Ich will dich und nicht deine Hanteln sehen; ich möchte sehen, was du mit ihnen leisten kannst.“ (So macht ihr es auch): „nimm die Schrift „vom Antrieb“ (*περὶ ὁρμῆς*) (sagt ihr) und sieh, wie ich sie gelesen habe“. Sklavenseele! das will ich nicht wissen, sondern wie du jetzt handelst und nicht handelst, wie du Neigung und Abneigung zeigst, wie du deine Pläne faßt, deine Ziele suchst, deine Vorbereitungen zur Ausführung triffst, ob du das alles thust, wie es der Natur entspricht, oder nicht. Wenn das der Fall ist, so laß mich es sehen, und ich werde dir sagen, daß du Fortschritte machst; wenn nicht, so laß ab, erkläre nicht nur die Bücher, sondern schreibe selber welche. Was wirst du davon haben? Weißt du nicht, daß das ganze Buch nur fünf Mark kostet, und ist der, der es erklärt, mehr wert als fünf Mark? Darum suche nicht das eine Mal das Wesen der Sache hierin und das andere Mal den Fortschritt, der zu ihr hinführt, darin.

Und wo ist der Fortschritt? Wenn einer von euch seinen Zusammenhang mit den Dingen, die ihn umgeben, löst, und sich ganz seinem Willen hingiebt, nur ihn übt und ausbildet, um ihn mit der Natur in Einklang zu bringen, ihn erhaben, frei, ledig, ungehindert, treu und wahr zu machen; wenn er ferner gelernt hat, daß der,



welcher begehrt oder flieht, was nicht in seiner Macht steht, nicht treu sein kann und nicht frei, sondern notwendigerweise auch selbst in den Wechsel und Wirbel der Dinge hineingezogen werden muß, notwendigerweise sich auch solchen Dingen unterordnen muß, die jene befördern oder hindern können; wenn er morgens aufsteht und beobachtet dies und hat darauf acht, wenn er sich als ein treuer Mann wäscht, als ein wahrhaftiger ist — kurz, wenn er bei allem, was ihm begegnet, stets sein Ziel im Auge hat, und es zu erreichen sucht, wie der Läufer im Lauf und der Gesanglehrer auf seine Weise: der macht Fortschritte in der Wahrheit, und er ist seinen Weg nicht vergeblich gegangen.

Wenn er aber sein Augenmerk nur auf das richtet, was in den Büchern steht, sich nur darum bemüht, wenn er nur deswegen von Hause weggezogen ist, um sich das anzueignen, so will ich ihm sagen, er soll sofort nach Hause zurückkehren und sich um die Dinge, die dort vorgehen, kümmern. Denn damit ist's nichts, um deswillen er von Hause fortgegangen ist. Nur das hat Wert, nach dem zu suchen, was dem Leben die Sorge nehmen kann und die Klage, das „Wehe!“ und den Seufzer „Ich Unglücklicher!“, das Mißgeschick und das Unglück; zu lernen, was wirklich Tod ist, was Flucht und was Gefängnis, was Schierlingsbecher, damit man im Gefängnis sprechen kann: »Lieber Krito, wenn die Götter es so wollen, so mag's also geschehen«.

Diese neue oder erneuerte Auffassung von der Philosophie als der Wissenschaft von menschlicher Lebensführung, die eine tatsächliche Reformation der Menschheit zum Ziele hat, hatte doch schon die Überzeugung hervorgerufen, daß bei dem gegenwärtigen Zustande der menschlichen Natur ihr Studium, sowie ihre praktische Bethätigung eine ganz besondere Anstrengung erfordere. Sie war nicht nur eine Wissenschaft, sondern auch Lebenskunst<sup>1)</sup>. Sie bildete deshalb keine Ausnahme von der Regel, daß jede Kunst eine systematische und fortgesetzte Schulung beansprucht. Wie die Stählung der Muskeln, die zur vollkommenen körperlichen Entwicklung hinzugehört, nur erreicht werden kann durch eine fortgesetzte kunstgerechte und mit der Zeit gesteigerte Übung, so läßt sich eine Schulung der sittlichen Kräfte nur durch eine ähnliche kunstgerechte und sich steigernde Übung, nicht aber durch das Lesen und Auswendiglernen bestimmter Regeln erreichen. So wurde eine Art sittlicher Gymnastik notwendig. Ihr Ziel war, die Affekte unter die Herrschaft der Vernunft zu bringen und den eigenen Willen mit dem göttlichen in Einklang zu setzen.

---

<sup>1)</sup> Sextus Empiricus, Pyrrh. Hypoth. III 239.

Für diese Zucht im Leben brauchte man denselben Ausdruck, der sonst zur Bezeichnung der körperlichen Übung diente: Askese (*ἄσκησις*)<sup>1)</sup>. In diesem Zusammenhange wird er häufig von Philo gebraucht. Er unterscheidet drei Stufen, wie man zur Frömmigkeit gelangen könne: Natur, Lernen, Zucht<sup>2)</sup>. Er unterscheidet solche, die sich selbst durch praktische Bethätigung in der Weisheit üben, und solche, die nur eine litterarische und rein verstandesmässige Kenntnis von ihr haben<sup>3)</sup>. Er hält dafür, daß die reichsten und zahlreichsten Segnungen, die jemand empfangen kann, aus der Gymnastik sittlicher Willensakte entspringen<sup>4)</sup>. Ihre Elemente sind: „Lesen, Meditieren, Besserung, Betrachtung hervorragender Ideale, Selbstzucht, Ausübung der Pflichten“<sup>5)</sup>. An einer anderen Stelle fügt er noch das Gebet und die Erkenntnis hinzu, daß indifferente Dinge auch wirklich indifferent sind<sup>6)</sup>. Als im zweiten Jahrhundert sich der Gedanke einer sittlichen Reformation in weitem Umfange durchgesetzt hatte, wurde offenbar diese sittliche Zucht in bestimmte Regeln systematisch zusammengefaßt, und dem freien Belieben des Studenten blieb nichts überlassen. Er mußte Beschwerden ertragen, mehr Wasser als Wein trinken, mehr auf der Erde als im Bette schlafen; ja, zuweilen unterzog er sich selbst der grausamsten Behandlung, ließ sich auspeitschen und in Ketten schlagen. Doch artete das nicht selten auch zur Prahlerei mit der Leidenfähigkeit aus. Marc Aurel sagt, er verdanke es Rusticus, wenn er seine Wohlthaten und seine sittlichen Übungen nicht durch Zurschaustellung den Blicken preisgebe<sup>7)</sup>. In seinem „Handbüchlein“ sagt Epictet<sup>8)</sup>: „Wenn du ein Wassertrinker bist, so rede nicht bei jeder Gelegenheit davon . . . Wenn du dich entschliefsdest, dich in Enthaltbarkeit und Strapazen zu üben, so thue es für dich allein und nicht für die Welt draussen. Umarme nicht öffentlich die Statuen (um dich ab-

<sup>1)</sup> Die Stoiker definieren Weisheit als *θεῖων τε καὶ ἀνθρώπων ἐπιστήμη* und Philosophie als *ἄσκησιν ἐπιτηδείου τέχνης*. Plutarch (Aetius), de plac. philosoph. I prooem. 2. Galen., Histor. Philos. 5 bei Diels, Doxograph. Graec. p. 273. 603.

<sup>2)</sup> Philo, De Abraham 11 (2 9) de Joseph. 1 (2 41) de praem. et poenit. 8. 11 (2 416. 418). Philo ist zitiert, weil seine Schriften in mancher Hinsicht ein treueres Bild der herrschenden scholastischen Methoden geben, als diejenigen Epictets. Es ist möglich, daß einzelne der Schriften, die unter Philo Namen stehen, in eben diese Periode gehören.

<sup>3)</sup> Philo, Quod deter. potior. ins. 12 (1 198 sq.). Ebenso de congruent. erud. causa 13 (1 528 sq.) de mutat nom. 13 (1 591).

<sup>4)</sup> Philo, de congr. erudit. caus. 28 (1 542).

<sup>5)</sup> Philo, Leg. alleg. III 6 (1 91).

<sup>6)</sup> Philo, Quis rerum divin. heres. 51 (1 509).

<sup>7)</sup> Marc. Aurel., Meditat. I 7.

<sup>8)</sup> Epictet, Enchir. 47. Vgl. Dissert. III 144 sqq. Dissert. III 12<sup>17</sup> ist ein Teil des oben angeführten als Citat aus Apollonius von Tyrus bezeichnet.

zukühlen): und wenn du einmal unerträglichen Durst bekommen solltest, so nimm einen Schluck kalten Wassers in den Mund und spuck es wieder aus — aber sage niemand was davon!“ Epictet selbst hielt mehr auf eine solche sittliche Disziplinierung, die sich in der Unterdrückung des Begehrens äußerte, als eine, die im Ertragen körperlicher Strapazen bestand. Der wahre „Asket“ ist daher für ihn der, der sich gegen allen Reiz einer bösen Begehrlichkeit in der Zucht hat<sup>1)</sup>. „Sei standhaft, Armer; laß dich nicht fortreißen; der Kampf ist schwer und göttlich die That: für Königtum gilt's, für Freiheit, für Glück, für die Ruhe auch. Denk an Gott; den ruf an als Helfer und Beistand, die Dioskuren, wie die Schiffer, die da hinfahren im Sturm. Denn welcher Sturm ist schwerer, als der, den heftige Sinnlichkeit aufregt, der die Mahnungen der Vernunft verweht?“ In ähnlicher Weise verurteilte Lucians Freund Nigrinus die Männer, die die Jugend zur Tugend zu führen suchen, indem sie mehr Gewicht auf schwere körperliche Strapazen legen, als auf eine geregelte Zucht von Körper und Geist zugleich. Lucian erzählt, er habe selbst Leute gekannt, die unter den übertriebenen Anstrengungen gestorben seien<sup>2)</sup>.

Diese sittliche Gymnastik, wie man sie auffasste, war in der Regel am besten dann auszuüben, wenn sich der Betreffende aus allen alten Verhältnissen loslöste. Demgemäß bestimmten einzelne Philosophen ihre Zuhörer, die Heimat zu verlassen und auswärts zu studieren. Sie gingen in die „Zurückgezogenheit“ sei es in einer anderen Stadt oder in der Einsamkeit. Doch erhob sich dagegen der Widerspruch. In einer mächtigen Rede über diesen Gegenstand hat Dio Chrysostomus gegen dieses mönchische System Gründe vorgebracht, wie sie etwa ein Protestant unserer Tage ins Feld führen würde<sup>3)</sup>. „*Coelum non animum mutant*“, sagt er, und so ist es in der That, wenn sie nur von Stadt zu Stadt wandern. Denn überall wird der Mensch dieselben Hindernisse finden, innen wie außen, und er selbst ist wie ein Kranker, den man aus einem Bett in ein anderes hebt. Die wahre Schulung ist, unter Menschen zu leben, auf ihr lärmendes Treiben nicht zu achten, die Seele zu erziehen, daß sie ohne Schwanken nur der Vernunft folgt und sich nicht „zurückzieht“ von dem, was als Pflicht vor uns steht.

In welchem Umfange jene „sittlichen Exerzitien“ und die „Weltflucht“ verbreitet waren, ist nicht bestimmt anzugeben, weil sie sich, wie wir sehen werden, bald mit dem Christentume verquickt haben und nun in diesem breiten Strome mitschwimmen.

1) Epictet, Diss. II 8<sup>27</sup> sq. Vgl. III 21. 121; IV 1<sup>81</sup>.

2) Lucian, Nigrinus 28.

3) Dio Chrysost., Orat. XX *Περὶ ἀναχωρήσεως* (1 288 sqq.).

Doch aus den Ideen, die sie zum Ausdrucke brachten, und den Idealen, die sie hochhielten, kam nun eine Schar von Leuten auf, — und sie sind seitdem nicht wieder ausgestorben —, die sich selbst mit „ihrem Wort und ihrem Leben“ in den Dienst einer Reformation der Menschheit stellten. Philosophische Individualitäten hatten Nachahmer gefunden, Pythagoras hatte eine Asketenschule gegründet, aber weder jene noch diese hatte in der damaligen Gesellschaft einen besonders breiten Raum eingenommen. Als nun der Gedanke wieder lebendig wurde, daß Philosophie notwendig eine Umsetzung und Bethätigung im praktischen Leben erfordere, erfolgte selbstverständlich auch eine Absonderung der philosophischen Professoren von der sie umgebenden verkehrten und entarteten Welt im inneren wie im äusseren Leben. „Das Leben eines Mannes, der die Philosophie bethätigen will,“ sagt Dio Chrysostomus, „unterscheidet sich vom Leben der großen Menge; . . . die rechte Kleidung eines solchen ist verschieden von der Kleidung der anderen Menschen; nicht anders ist es mit seinem Bett, seinen körperlichen Übungen, seinem Bad und seiner ganzen Lebensweise. . . . Jemanden, der sich hierin nicht von den übrigen unterscheidet, muß man notgedrungen als einen von ihnen ansehen, und wenn er's tausendmal vor allen Athenern oder Megarensern oder in Gegenwart sämtlicher lacedämonischen Könige erklärt, und behauptet, ein Philosoph zu sein.“<sup>1)</sup>

Sie unterschieden sich auf doppelte Weise von den anderen: Einmal liefs sich der Philosoph einen langen Bart stehen, wie die alten Spartaner. Das war der Protest gegen die übertriebene Sorgfalt, mit der man in der Lebewelt die eigene Person behandelte. Sodann trug der Philosoph nur einen groben Mantel, der gewöhnlich seine einzige Kleidung ausmachte. Das war der Protest gegen den übertriebenen Kleiderluxus, aber auch das Kennzeichen des Standes. „Wenn das Volk,“ sagt Dio Chrysostomus, „jemand im Philosophengewande sieht, so sagt es sich, daß der Mann nicht als Matrose oder als Hirte so gekleidet geht, sondern mit Rücksicht auf die Menschen, um sie zu warnen und zu tadeln, niemand auch nur ein Jota nachzugeben, niemand zu schonen; sondern im Gegenteil sie zu bessern, wofern es möglich ist, indem er zu ihnen hingeht und ihnen ihre Lage zeigt.“<sup>2)</sup>

Welch hervorragende Rolle diese Sittenreformatoren in der Gesellschaft spielten, kann man daran sehen, daß sie in der Litteratur der Zeit so häufig genannt werden.

---

<sup>1)</sup> Dio Chrysost., Orat. LXX (2 240).

<sup>2)</sup> Dio Chrysost., Orat. LXXII (2 248 sq.).

2. Die Sittenreform wirkte aber auch auf den Inhalt der Sittenlehre ein, und zwar in der Richtung, daß sie sie aus der Sphäre der Philosophie in die der Religion erhob. In Epictet vereinigen sich zwei ethische Strömungen. Die eine ist die des orthodoxen, herkömmlichen Stoizismus; in der anderen ist der Stoizismus mit Hilfe religiöser Vorstellungen umgebildet, und die Kräfte, die hier in Praxis umgesetzt werden, empfangen mächtige Impulse von den religiösen Bewegungen. Jene faßt sich zusammen in dem Grundsatz: „Folge der Natur“ und diese in dem anderen: „Folge Gott.“

In der ersten dieser beiden Richtungen ist der philosophische Endzweck auf verschiedene Weise festgehalten, aber jede von diesen Weisen giebt derselben Thatsache Ausdruck: der Thatsache nämlich, den Willen mit der Natur in Einklang zu setzen; den „Gebrauch der Ideen“, wie sie sein sollten, zu vollziehen, d. h. im Einklange mit der Natur<sup>1)</sup>; es ist das gründliche Studium der Vorstellungen von gut und böse, und ihre richtige Anwendung auf die Gegenstände im einzelnen<sup>2)</sup>. Es ist der Versuch, den Willen in seiner Bethätigung<sup>3)</sup> gut zu machen, die Sorge und Täuschung aus dem Menschenleben zu bannen<sup>4)</sup>, sein brausendes Gefälle in einen ruhig und stetig hinfließenden Strom zu verwandeln. Das Resultat der praktischen Philosophie ist die Glückseligkeit<sup>5)</sup>. Der Gedanke an eine Erreichung dieses Zieles ist einmal durch die Beschaffenheit der menschlichen Natur selbst, sodann durch die sie umgebenden Umstände nahe gelegt. Die Natur offenbart sich auf zweierlei Art<sup>6)</sup>: im Begehren, etwas zu besitzen oder nicht zu besitzen,

<sup>1)</sup> Epictet, Enchir. 4. 13. 30.

<sup>2)</sup> Die *χρησις φαντασιῶν* bildet einen wichtigen Bestandteil in der Philosophie Epictets. Alles, was dem denkenden Menschen entgegentritt in sinnlicher Wahrnehmung oder in der Vorstellung, sucht sich selbst in das Schema von gut und böse einzugliedern und so Lust oder Unlust hervorzurufen. Bei den meisten Menschen vollzieht sich diese Verbindung der einzelnen Gegenstände mit der Idee von gut und böse und ebenso die Erregung des Lustgefühles unwillkürlich als Folge von Erziehung und Gewohnheit. Die Aufgabe des Philosophen ist demgegenüber zu lernen, die Idee des Guten auch nur mit dem in Verbindung zu bringen, was wirklich gut ist, sodaß sich das Begehren nicht auf etwas richtet, was nicht begehrenswert oder unerreichbar ist. Das ist der richtige Gebrauch der Vorstellungen. Epictet, Dissert. I 28<sup>10</sup>, 30<sup>4</sup>, II 1<sup>4</sup>, 8<sup>4</sup>, 19<sup>32</sup>, III 21<sup>23</sup>, 22<sup>20</sup>, 103.

<sup>3)</sup> *ἐφαρμογή τῶν προλήψεων τοῖς ἐπὶ μέρους*, Epictet, Dissert. I 2<sup>6</sup>, 22<sup>2</sup>, 7, II 11<sup>4</sup>, 7, 17<sup>9</sup>, 12<sup>16</sup>, IV 14<sup>1</sup>, 44; *προλήψεις* sind die durch Association gewonnenen Vorstellungen.

<sup>4)</sup> Epictet, Dissert., I 1<sup>31</sup>, 4<sup>18</sup>, 17<sup>21</sup> u. o.

<sup>5)</sup> Epictet, l. c. I 4<sup>23</sup>.

<sup>6)</sup> Die Unterscheidung zwischen *ὀρεξις* und *ἐκκλισις*, dem Wunsch, etwas zu besitzen oder nichts einerseits, und andererseits *ὁρμή*, *ἀφορμή* dem Entschlusse zum



oder im Entschluß, etwas zu thun oder nicht zu thun. Der Antrieb zum Begehren entsteht durch die Vergegenwärtigung eines Dinges, das man als „gut“ betrachtet; der Entschluß durch etwas, was „passend“ erscheint. Jenes trifft nur den einzelnen für sich, dieses den einzelnen in seiner Beziehung zu anderen Menschen. „Naturgemäfs“ ist das Begehren dann, wenn ihm die Erfüllung nicht ausbleibt, der Entschluß, wenn er die der Kraft gesteckten Grenzen nicht überschreitet. Das eine wie das andere hat seine Grenzen, die die Natur uns selbst in den uns umgebenden Verhältnissen gesteckt hat. Unser Begehren bleibt also „naturgemäfs“, wenn es sich auf Dinge richtet, die im Bereich unserer Macht liegen, während unsere Entschlüsse durch unsere natürlichen Verhältnisse ihre Richtung empfangen.

Zum Beispiel <sup>1)</sup>:

„Denke daran, daß du ein Sohn heilsest. Was ist damit gesagt? Daß du alles, was dein ist, als deines Vaters Eigentum betrachtest, in allen Stücken ihm gehorchst, daß du niemals bei einem anderen Schlimmes von ihm redest, daß du ihm nie ein böses Wort sagst, oder etwas Übles thust, daß du in allem ihm nachgiebst und ihn gewähren lässest, ihm nach Kräften beistehst.

Sodann denke daran, daß du Bruder bist. Im Hinblick auf die Geschwister geziemt dir Nachgiebigkeit, Verträglichkeit, gute Nachrede, daß du es ihnen nie zuvorthun willst in Dingen, die auferhalb des Bereiches deines Willens liegen, sondern daß du dies lässest, damit du in dem, was dein Wille beherrscht, Vorteil hast. . . .

Oder wenn du Stadtrat bist, denke an dein Amt! Bist du jung, so denke an deine Jugend; bist du alt, an dein Alter; bist du Vater, so denke daran, welche Verpflichtungen dir daraus erwachsen. Denn in jedem einzelnen Falle zeigt dir der Name, den du trágst, was du mit Rücksicht auf ihn zu thun hast.“

Die Ansicht, daß die richtige sittliche Lebensführung bedingt ist durch die natürlichen Beziehungen, die die Menschen untereinander verbinden, und daß sie feststellt, was mit Rücksicht auf eben diese Beziehungen „schicklich“ ist, hatte über die ganze römische Welt hin Verbreitung gefunden. Aber die Theorie, die dieser Auffassung zu Grunde lag, kam in jener Welt nicht so stark zum Ausdruck, als die Auffassung selbst, und es wurde gebräuchlich, diese mit zwei Namen zu belegen, die dem römischen Geiste natürlich und geläufig waren. Der

---

Handeln oder Unterlassen, ist einigermaßen wichtig für die Geschichte der Psychologie. Sie geht wahrscheinlich auf die platonische Unterscheidung zwischen τὸ ἐπιθυμητικὸν μέρος und τὸ θυμοειδὲς μέρος zurück.

<sup>1)</sup> Epictet, Dissert. II 107 sq., 10.

eine Ausdruck stammte aus der Vorstellung, daß alle Menschen gegenüber dem geordneten Gemeinwesen bestimmte Verpflichtungen zu erfüllen haben; der andere aus der Vorstellung einer gewissen Schuld. Der erstere ist „*officium*“; er ist auf das Gebiet der lateinischen Sprache beschränkt geblieben. Der andere „*debitum*“ ist auch dem Englischen geläufig in der Bedeutung von „Pflicht“ (*debt*).

Auf der höheren Stufe seiner Unterweisung braucht Epictet für seine Moralphilosophie theologische Ausdrücke. Das Menschenleben hat Anfang und Ende in Gott; sittliche Lebensführung ist eine erhabene Religion. Ich bitte Sie, folgende Sammlung von lose aneinander gereihten Stellen anzuhören, die diese Lehre ausdrücken:

„Wir sind Gottes Nachkommen“. Jeder von uns kann sich ein Gotteskind nennen<sup>1)</sup>. Wie unser Körper mit dem Universum verwandt ist<sup>2)</sup>, solange wir leben, den gleichen Kräften unterworfen, wenn wir sterben, in die gleichen Elemente zerfallend<sup>3)</sup>, so sind unsere Seelen an Gott gebunden und mit ihm verwandt; denn sie sind ein Teil von ihm und Stücke seines Wesens<sup>4)</sup>. Da giebt es keine Regung, die er nicht wahrnehme, weil er und wir von gleicher Art und Wesen sind<sup>5)</sup>. Alle Herzen sind vor ihm offen, alle Wünsche ihm bekannt<sup>6)</sup>. Wir mögen gehen, reden oder essen, so ist er bei uns; wir sind seine Altäre, seine lebendigen Tempel, ja, wir sind er im Fleische<sup>7)</sup>. Diese Gemeinschaft mit ihm erhebt uns zur ersten Stelle im Reiche des Geschaffenen<sup>8)</sup>. Wir und er im Bunde bilden das größte, erhabenste und umfassendste aller bestehenden Verhältnisse<sup>9)</sup>.

Wenn wir nur mit dieser Kindschaft Ernst machen, so wird keine niedrige und gemeine Begierde über uns Macht gewinnen<sup>10)</sup>. (Richtig verstanden ist jener Gedanke eine Richtlinie und ein Vorbild für uns.) Wenn Gott treu ist, so müssen auch wir treu sein. . . . Wenn er wohlthätig ist, so müssen auch wir es sein. Ist er großmütig, so sollen auch wir so sein, müssen so handeln und reden, wie wir handeln und reden, wenn wir uns sein Vorbild vor Augen halten und uns mit ihm eins wissen<sup>11)</sup>.

1) Epictet, Dissert. I 9 s. 3.

2) I 14 s.

3) III 13 15.

4) I 14 s vgl. I 17 27, II 8 11.

5) I 14 s.

6) II 14 11.

7) II 8 12—14.

8) I 9 s vgl. II 8 11.

9) I 9 4.

10) I 3 1.

11) II 14 13.

(Warum hat er uns geschaffen?) Er hat uns geschaffen in erster Linie, um seine Vorstellung vom Universum zum Abschlufs zu bringen; dazu hatte er lebende Wesen, die zugleich die Fähigkeit zu denken besaßen, nötig<sup>1)</sup>. Zweitens hat er uns geschaffen, dafs wir seine Weltregierung stützen, verstehen und erklären könnten, dafs wir seine Zeugen und Diener seien<sup>2)</sup>. Er hat uns drittens geschaffen, dafs wir selbst glücklich seien: wie ein rechter Vater und Hüter hat er Gutes und Böses auf solche Dinge verteilt, über die wir selbst Macht haben<sup>3)</sup>. Zu jedem von uns spricht er: „Was du Gutes haben willst, das suche in dir selbst<sup>4)</sup>.“ Zu dem Ende hat er uns Willensfreiheit verliehen; keine Macht im Himmel und auf Erden kann uns diese unsere Freiheit rauben<sup>5)</sup>. Wir schreien in unseren Nöten: „Herr Gott, hilf, dafs ich keine Not mehr dulde“, und zu allen Zeiten hat er uns gegeben, dafs wir die Not nicht zu empfinden glaubten<sup>6)</sup>. Er hat uns die Macht verliehen zu ertragen und das aufzusuchen, was uns glücklich macht, hat uns den Geist der Milde, Tapferkeit und Hochsinnigkeit gegeben, dafs, je gröfser die Anforderungen sind, um so bessere Gelegenheit ist, unseren Charakter durch Tugenden zu zieren, indem wir ihm folgen. Kommt z. B. Fieber, so bringt er uns Heilung, indem er spricht: „Zeige mir, dafs deine sittliche Schulung wirklich erfolgreich gewesen ist.“ Hier haben wir Zeit zu lernen und im Leben zu zeigen, was wir gelernt haben; im Hörsaal lernen wir, Gott aber stellt uns im täglichen Leben auf die schwierigen Posten und spricht zu uns: „Nun ist Zeit, deine Probe abzulegen.“ Das Leben ist wirklich ein olympisches Spiel: wir sind die Gotteskämpfer, denen er Gelegenheit gegeben hat, zu zeigen, aus welchem Stoff sie geknetet sind<sup>7)</sup>.

(Was ist ihm gegenüber unsere Pflicht?) Einfach, ihm zu folgen<sup>8)</sup>; eines Sinnes mit ihm zu sein<sup>9)</sup>; unter seiner Herrschaft sich zufrieden geben<sup>10)</sup>, zu empfangen, was seine Güte uns spendet und sich über den Mangel dessen hinwegzusetzen, was er uns vorenthält<sup>11)</sup>. Nur daran soll ein wackerer Mann denken, wer er ist, woher er kam und wem er seine Existenz verdankt, dafs er den Platz ausfüllt, den Gott ihm

<sup>1)</sup> Epictet, Dissert. I 6 13. Vgl. I 29 20.

<sup>2)</sup> I 9 4, 17 15, 29 46, 56, II 16 33, IV 7 7.

<sup>3)</sup> III 24 2 sq.

<sup>4)</sup> III 24 3.

<sup>5)</sup> IV 1 82. 90. 100.

<sup>6)</sup> II 16 13.

<sup>7)</sup> I 24 1 sq., 29 33, 36. 46, III 10 7, IV 4 32.

<sup>8)</sup> I 12 5. 8, 20 15.

<sup>9)</sup> ὁμογνωμονεῖν τῷ θεῷ II 16 42; 19 26.

<sup>10)</sup> εὐαρεστεῖν τῷ θεῷ διοικήσει I 12 8, II 23 30. 42.

<sup>11)</sup> II 1 90. 98.

anweist<sup>1)</sup>, die Dinge nehmend, wie sie sind, und mit Sokrates spricht: „Wenn's Gottes Wille ist, so geschehe es<sup>2)</sup>.“ Deinem Gesetze mußt du gehorchen: doch du mußt deine Augen zu Gott zu erheben wagen und sprechen: „Gebrauche mich, wozu du willst, ich habe keinen Willen vor dir, ich bin dein; ich will nicht lange fragen, wenn du mich von irgend etwas fernhältst, was du für mich beschlossen hast<sup>3)</sup>“.

Führ mich, o Gott, und du, o mein Geschick

Dahin, wo ihr bestimmt mir mein Glück:

O führet mich, ich will ja gerne gehen

Will zaudern nicht, noch rückwärts sehen.

Denn wollt' ich mich auch schlecht erzeigen,

Und trotzig nicht den eignen Willen neigen:

Ihr würdet doch mich unter euren Willen beugen!<sup>4)</sup>

Das können wir nicht anders ausrichten, als wenn wir unseren Blick nur auf ihn richten, uns ihm allein ganz hingeben, uns seinen Geboten weihen. Wenn wir das nicht thun wollen, müssen wir Schaden leiden. Es sind Strafen darauf gesetzt, nicht von einer willkürlichen Tyrannei, sondern von einem Naturgesetze. Wenn wir das, was er uns bietet, nicht unter den Bedingungen annehmen wollen, unter denen er es uns anbietet, so ernten wir die Früchte in Unglück und Sorge, in Neid und Furcht, in vergeblicher Anstrengung und ungestilltem Sehnen<sup>5)</sup>.

Über dem allen müssen wir seine Zeit erwarten. Er hat uns allen einen Posten in den Kämpfen des Lebens angewiesen; den dürfen wir nicht aufgeben, bis er uns ruft<sup>6)</sup>. Sein Ruf ist aus äußerem Umständen vernehmbar; wenn er uns nicht giebt, was uns zur Erfüllung notwendig ist, wenn er uns dahin sendet, wo wir nicht naturgemäß leben können, dann giebt er selbst, der Oberbefehlshaber, das Zeichen zum Rückzug<sup>7)</sup>, er, der Herr im großen Haushalt, öffnet selbst die Thüre und spricht zu uns: „Komm<sup>8)</sup>!“ Und wenn er das thut, so beklagt nicht lange euer Mißgeschick, sondern seid gehorsam und folgt dem Rufe; geht weiter als Knechte Gottes, die ihre Arbeit gethan haben, im Bewußtsein, daß er euch nun nicht mehr nötig hat<sup>9)</sup>.

<sup>1)</sup> Epictet, Dissert. III 24<sup>95</sup>.

<sup>2)</sup> I 29<sup>18</sup>, IV 4<sup>21</sup>.

<sup>3)</sup> II 16<sup>42</sup>.

<sup>4)</sup> Enchirid. 52; vgl. Dissert. IV 1<sup>131</sup>, 4<sup>34</sup>; das Citat ist aus Kleanthes.

<sup>5)</sup> Dissert. II 16<sup>46</sup>, III 11<sup>1</sup>, 24<sup>42</sup>, IV 4<sup>32</sup>.

<sup>6)</sup> I 9<sup>16</sup>.

<sup>7)</sup> I 29<sup>29</sup>.

<sup>8)</sup> III 13<sup>14</sup>.

<sup>9)</sup> III 24<sup>97</sup>; vgl. 5<sup>8—10</sup>, IV 10<sup>14</sup> sqq.

Das Bewußtsein, Gott zu gehorchen, soll daher vor alle anderen Ergötzungen gehen; denn du thust nicht nur in Worten, sondern in der That, was sich geziemt. Was ist das doch für ein Bewußtsein, selbst von sich sagen zu können, was die anderen in ihren Schulen Heiliges schwätzen und fein zu beweisen glauben, das thue ich; jene sitzen da und liefern den Kommentar zu meinen Tugenden; um meinetwillen mühen sie sich ab und suchen sie, mich preisen sie. Diesen Beweis habe ich nach Gottes Willen an mir selbst lernen sollen; ich habe selbst erkennen sollen, ob er an mir einen Streiter hat, wie er ihn braucht, einen Bürger, wie er ihn nötig hat; ich sollte ein Zeuge sein vor den Menschen für die Dinge, die menschlichem Ermessen entzogen sind. Darum seht, eure Furcht ist thöricht und vergeblich euer Verlangen nach den Dingen, die ihr erstrebt. Sucht das Glück nicht in der Ferne, sucht es in euch selbst, sonst werdet ihr es nie finden. Bald sendet er mich hierhin, bald dorthin; bald zeigt er mich arm . . . bald im Gefängnis, . . . damit ich ein Beispiel sei für die anderen. Zu einem solchen Dienst hat er mich beordert; denke ich dann noch darüber nach, wo ich bin, bei wem oder was man über mich spricht? Oder gebe ich mich nicht vielmehr Gott ganz hin, und gehorche seinen Befehlen und seinen Geboten<sup>1)</sup>?"

Die landläufige Ethik der Griechen und die Ethik des Christentums in seinen ältesten Formen zeigte manche Berührungs-, aber auch manche Differenzpunkte.

Der Hauptunterschied bestand darin, daß das Christentum die Sittlichkeit auf ein göttliches Gebot zurückführte. Darin übernahm es einen Grundgedanken der jüdischen Theokratie<sup>2)</sup>. Sein letzter Trumpf war nicht, daß dies Sittengesetz an und für sich vernunftgemäß sei, sondern daß Gott es so verordnet habe. Die griechische Ethik war dagegen „unabhängig“. Allerdings findet sich ohne Frage bei den Stoikern der Gedanke, daß die Sittengebote göttliche Gebote sind; doch das ist weder im jüdischen, noch im christlichen Sinne zu verstehen. Sie sind Gottes Gebote, doch nicht als Äußerungen seines Personwillens, sondern als Naturgesetze, die einen Teil der gesamten Weltordnung ausmachen.

Entsprechend dieser Auffassung vom Sittengesetz als einer göttlichen Ordnung galt seine Übertretung als Sünde. Doch sind zu der urchristlichen Auffassung der Sünde verschiedene neue Elemente hinzu-

<sup>1)</sup> Epictet, Dissert. III 24 110—114.

<sup>2)</sup> *καὶ τὸ νόμος* Barnabas 26 und HARNACKS Note in der Ausgabe von GEBHARDT und HARNACK.



gekommen. Im Denken der Menge war sie wahrscheinlich nicht dasselbe wie bei Paulus, noch weniger, was sie für Augustin später bedeutete. Aber ein Element in dem Begriffe blieb unverändert: sie galt als ein Vergehen gegen Gott. Gott mußte also einerseits versöhnt werden, andererseits konnte er die Sünde vergeben. Für die Stoiker dagegen war sie ein Fall, eine Verfehlung, ein Verlust; der Mensch selbst hatte am meisten darunter zu leiden. Wohl war Besserung möglich für die Zukunft, aber keine Vergebung für das Geschehene.

Abgesehen von diesen und anderen Differenzpunkten zeigte sich doch eine weitgehende Übereinstimmung. Mit der Zeit legte man ein größeres Gewicht auf die Verschiedenheiten; doch den Übereinstimmungen ist es wohl zu danken, daß in der ältesten Zeit viele für die Aufnahme des Christentumes prädisponiert waren und daß diese, wenn sie es einmal angenommen hatten, manche Elemente der neuen Lehre mit solchen der alten zu verschmelzen suchten. Die Übereinstimmung wird am deutlichsten an den Punkten, an denen sich hauptsächlich das Verlangen nach einer sittlichen Reformation der Zeit geltend machte, und vor allem daran, daß man der sittlichen Lebensführung eine so außerordentliche Wichtigkeit beilegte. Innerhalb der späteren christlichen Gemeinden legte man bald mehr Gewicht auf die Lehre, als auf das Leben: aber daß dies doch in der älteren Zeit nicht der Fall war, läßt sich auf doppeltem Wege beweisen.

1. Einmal durch die Stellung, die die ältesten christlichen Schriftsteller der sittlichen Lebensführung zuweisen. Die Schriften, die sich mit dem christlichen Leben beschäftigen, sind durchaus Moralschriften. Sie erweitern den alten Kodex der zehn Gebote. Waren diese seither das bescheidenste und doch nötigste Muster eines Gesetzbuches, so wurde es jetzt als Ausdruck des erhabensten sittlichen Ideales angesehen; dazu gehörte freilich, daß man die zehn Gebote so erweiterte und ausdehnte, daß sie sowohl Gedanken und Wünsche wie Worte und Handlungen umspannten. Das interessanteste Schriftstück dieser Art ist bekannt unter dem Namen „die beiden Wege<sup>1)</sup>“, die neuerdings eine besondere Bedeutung erlangt haben, weil sie sich als ein Bestandteil der „Lehre der zwölf Apostel“ auswiesen. Sie gehen den kultischen und disziplinären Bestimmungen voran, die den seither unbekannten Teil des Werkes ausmachen, und stellen sich dar als ein Katechismus für die Unterweisung solcher, die in die christlichen Gemeinden aufgenommen werden sollten. Man mag sie darum als einen Ausdruck des landläufigen Ideals eines Christenlebens ansehen. In dem „Weg des Lebens“, der voransteht, wird die Lehre überhaupt noch nicht genannt.

---

<sup>1)</sup> Siehe bes. A. HARNACK, Die Apostellehre und die jüdischen beiden Wege. Leipzig, 1886.

Er faßt sich vielmehr zusammen in den beiden Geboten: „Erstens, du sollst Gott lieben, der dich geschaffen hat; zweitens, deinen Nächsten wie dich selbst; was du willst, daß man es dir nicht thue, das thue du auch keinem anderen<sup>1)</sup>.“ Diese Gebote sind im Geiste der Bergpredigt folgendermaßen erweitert: „Du sollst nicht falsch schwören, du sollst nicht falsch Zeugnis reden, nicht Übles reden, nicht nachtragen. Du sollst nicht doppelsinnig und nicht doppelzüngig sein; denn die Doppelzüngigkeit ist eine Schlinge des Todes. Deine Rede soll nicht falsch sein und nicht hohl, sondern erfüllt durch die That. Du sollst nicht habgierig sein, kein Räuber, kein Heuchler, nicht boshaft und nicht hochmütig; du sollst keine Ränke schmieden gegen deinen Nachbar. Du sollst niemand hassen, sondern sollst die einen widerlegen, und für die anderen bitten, und sollst andere mehr lieben, als dein eigenes Leben<sup>2)</sup>. . . . Mein Kind, sei nicht mürrisch, denn von da ist zur Lästerung nur ein Schritt; sei nicht eigensinnig und nicht gemeindenkend, denn aus alledem entstehen Lästerungen. Sondern sei sanftmütig, denn die Sanftmütigen werden dies Erdreich besitzen; sei langmütig, barmherzig und arglos, ruhig und gütig und zittere beständig vor den Worten, die du gehört hast<sup>3)</sup>. . . . Du sollst dich nicht bedenken, zu geben, und wenn du giebst, sollst du nicht murren; denn du wirst es erfahren, wer ein guter Vergelter ist für das, was du verdient hast. Du sollst dich nicht von dem, der es nötig hat, abwenden, sondern sollst alles mit deinem Bruder teilen, und sollst nicht sagen, daß es dein Eigentum allein sei; denn wenn ihr im ewigen alles miteinander gemeinsam besitzt, um wieviel mehr in irdischen Dingen<sup>4)</sup>.“

Ein anderes Schriftstück dieser Art ist das erste Buch des Sammelwerkes, das man unter dem Namen der „Apostolischen Konstitutionen“ kennt. Es beginnt sofort mit einer Mahnung zur Sittlichkeit.

„Hört alle die heilige Lehre, ihr, die ihr festhaltet an seiner Verheißung in Übereinstimmung mit dem Gebote des Heilandes und mit seinen glorreichen Worten. Habt acht, ihr Kinder Gottes, daß ihr alles im Gehorsam gegen Gott thut, damit ihr in allem Christus, eurem Herrn wohlgefallen möget. Denn wenn jemand der Ungerechtigkeit folgt und wider Gottes Willen handelt, so wird er einem Volke

---

1) Didache 11.

2) Didache 22—7.

3) Didache 36—8.

4) Didache 47 sq.

gleich gehalten werden, das sich vergeht wider Gott. Enthaltet euch darum aller Habgier und Ungerechtigkeit <sup>1)</sup>.“

2. Ein zweites Beweismoment ist die Stellung, welche die Sittenzucht im Leben der Christen einnahm. Die Christen sammelten sich in Gemeinden. Isolierung war entnützend und verlor sich bald. Christ sein war soviel, wie Glied einer Gemeinde sein; die Grundlage der Gemeinde war aber nicht nur ein gemeinsamer Glaube, sondern auch seine Bethätigung. Dadurch allein konnte die Gemeinde sich rein zu erhalten suchen. Denn die Vergehen, vor denen sie sich zu hüten hatte, waren nicht nur die offenbaren Verbrechen, die unter das Strafgesetz fielen, sondern ebenso und in noch höherem Maße die Sünden gegen die sittliche Führung und das innere Leben. Daher waren die Eigenschaften, die man später von den kirchlichen Beamten forderte, in der ältesten Zeit Gemeingut aller Gläubigen. „Wenn jemand, der gesündigt hat, den Bischof und die Diakonen frei von Fehlern und die Herde ohne Tadel wandeln sieht, so wird es ihm vor allem nicht beikommen, die göttliche Versammlung zu betreten; denn sein Gewissen wird ihm schlagen. Wenn er aber dennoch sich über seine Sünde leicht hinwegsetzt und einzudringen sucht, so wird man ihn sogleich überführen und entweder bestrafen . . . oder der Hirte wird ihn ermahnen, daß er Buße thue. Denn wenn er rings die Versammlung ansieht, einen nach dem anderen, und keinen Makel findet weder am Bischof noch an den Reihen des Volkes, das ihm untergeben ist, so wird er voll Scham und mit Thränen, im Herzen zerknirscht, in Frieden hingehen; die Herde aber wird rein bleiben, und er wird mit Thränen zu Gott schreien und seine Sünden bereuen und Hoffnung haben. Wenn aber die ganze Herde seine Thränen sieht, wird sie daran erinnert, daß der Sünder, weil er Buße thut, nicht verloren ist <sup>2)</sup>.“ In anderen Fällen war die Ausschließung ein feierlicher und formeller Akt: das sündige Glied wurde in die äußerste Finsternis gestossen; die Wiedenzulassung wurde unter denselben Gebräuchen vollzogen, wie die erste Aufnahme. Mit anderen Worten also: die ältesten christlichen Gemeinden versuchten sowohl durch die Theorie, die sie in ihren Handbüchern des christlichen Lebens entwickelten, wie durch die Praxis, die sie durch ihre Sittenzucht bethätigten, das zu verwirklichen, was man seitdem als das puritanische Ideal kennt. Eine jede von ihnen war eine Gemeinde von Heiligen. „Sie verbringen ihre Tage auf Erden, sie sind aber in Wahrheit Bürger

<sup>1)</sup> Constitt. apostol. I 1 (p. 1 ed. LAGARDE). Für die Auffassung vom Christentum als einem neuen Gesetz vgl. noch Barnabas 26 Justin passim. Vgl. auch THOMASIUS, Dogmengesch. 1<sup>2</sup> 110 ff.

<sup>2)</sup> Constitt. apostol. II 11 (p. 22).

des Himmels<sup>1)</sup>.“ Die irdische Gemeinde spiegelte in allem, außer in äußerer Herrlichkeit und von der Ewigkeit abgesehen das Leben des „neuen Jerusalem“ wider. Ihr Bischof war der sichtbare Vertreter Jesu Christi, der selbst im Himmel thronte, rings um ihn die weisgekleideten Ältesten; ihre Glieder waren die „Auserwählten“, die „Heiligen“, die „Erlösten“. „Ausgeschlossen waren die Diebe, Zauberer, Mörder, Götzendiener und alle, welche die Lüge liebten und logen;“ in der Gemeinde waren die, „die im Lebensbuche des Lammes aufgezeichnet waren“. Glied einer Gemeinde sein, war in Wirklichkeit — nicht lediglich in der Vorstellung — ein Kind Gottes und Erbe seiner ewigen Seligkeit sein; aus der Gemeinde ausgeschlossen sein, war soviel wie in die äußerste Finsternis hinausgestoßen werden, in das Reich des Satan und in den ewigen Tod.

In Bezug auf diese Gemeinden und die Theorie, die sie verkörperten, vollzog sich in der zweiten Hälfte des zweiten und in der ersten des dritten Jahrhunderts ein gewaltiger Umschwung. Der Prozeß selbst ist ebenso wie seine nächsten Ursachen dunkel. Denn das Interesse der gleichzeitigen Autoren war durch die Kämpfe für die gesunde Lehre so ausschließlich in Anspruch genommen, daß nur wenig Raum dafür übrig blieb, auch der Kämpfe um die Reinheit des Lebens zu gedenken. In den letzten Stadien dieser Kämpfe wurde die Partei, die das alte Ideal zu erhalten sich bemühte, als schismatisch abgestoßen. Die Vereinigung sichtbarer Gemeinden war fernerhin nicht mehr gleichbedeutend mit der Zahl der Heiligen. Die herrschende Partei setzte vielmehr eine neue Theorie durch, wonach die Kirche ein *corpus permixtum* sein solle, und sie fand die Bestätigung dafür in den Evangelien selbst. Die Sittlichkeit wurde im Christentume dem Glauben untergeordnet, und zwar mit derselben unausbleiblichen Notwendigkeit, mit der im Stoizismus die Praxis von der Theorie überwunden wurde.

Sowohl an der Herbeiführung dieses Umschwungs, wie an der Weiterentwicklung war das Griechentum hervorragend beteiligt, und das Resultat der Kräfte, welche es in dem Christentume zur Auswirkung brachte, war kurz gesagt dies, daß sich die Aufmerksamkeit der Christenheit in ihrer überwiegenden Mehrzahl auf die intellektuelle Seite im christlichen Leben lenkte, die von den sittlichen Elementen reinlich geschieden wurde. Nachdem sich der Umschwung einmal vollzogen hatte, wirkte das auf zweierlei Weise fort — beide auch heute noch in weitem Umfang und in verschiedener Form vorhanden und wirksam.

---

<sup>1)</sup> Ep. ad Diognet. 5.

1. Der Gedanke einer sittlichen Erneuerung hat von Anfang an die verschiedenen Menschen in verschiedener Stärke ergriffen<sup>1)</sup>. Es gab Leute, die höhere sittliche Ideale kannten, wie andere; manche waren von Natur strenger; anderen galt ein sittliches Leben nicht als die Vollendung der irdischen Pilgerschaft, sondern es erschien ihnen als der Kampf des Geistes, der sich von der Umschlingung der Materie losringt und durch die Kontemplation zur Einigung mit Gott emporsteigt. Es giebt Beispiele von Gemeinden in der allerältesten Christenheit, die aus Leuten bestanden, welche ein höheres Leben führen wollten, als die anderen Gemeinden. Enthaltensamkeit von Ehe und Fleisch wurden als „Ratschläge zur Vollkommenheit“ aufgestellt und praktisch durchgeführt. In manchen Gemeinden versuchte man gar solche „Ratschläge“ obligatorisch zu machen. Doch in der Mehrzahl der Gemeinden waren sie weder eine allgemeine noch eine dauernde Verpflichtung, obgleich sie zu dem „ganzen Joch des Herrn<sup>2)</sup>“ gehörten und für bestimmte Zeiten auch allen Gemeindegliedern auferlegt wurden. Diejenigen, die diese Verpflichtung dauernd übernahmen, gelten als Kirche in der Kirche. Ihre Übung war unter dem Namen bekannt, der in den griechischen Philosophenschulen, wie wir gesehen haben, dafür geläufig war, und der der Anschauung, daß das Leben ein Athletenkampf sei, entstammte und ursprünglich die körperliche Ausbildung oder gymnastische Schulung bezeichnete (ἀσκησις<sup>3)</sup>).

Trotz dem Ausscheiden der puritanischen Partei blieben doch noch genug solcher Elemente in den Gemeinden der Grofskirche. Das wurde nach innen und außen am Ende des dritten Jahrhunderts bedeutungsvoll. Diese Strömung war damals aus verschiedenen Gründen im Wachsen begriffen: einmal wegen des steigenden Einflusses der Ideen, die ihren höchsten Ausdruck außerhalb des Christentums im Neuplatonismus gefunden haben; sodann wegen der zunehmenden Verwirrung innerhalb der Gesellschaft selbst, der Spannung und Verzweiflung einer Zeit des Verfalls, wie es jene war; endlich wegen der Notwendigkeit, neue Abzugskanäle für die leidenschaftliche Gottesliebe zu finden, die früher die Menschen zu einem ekstatischen Martyrium getrieben hatte, eine Notwendigkeit, in die sich die Kirche versetzt sah, als das Christentum eine staatlich anerkannte Religion wurde. Hand in Hand ging die gleichartige Strömung unter den Professoren der Philosophie. Doch nahm sie schon früh eine neue Gestalt an. Bis dahin hatten diejenigen, die die „evangelischen Rat-

<sup>1)</sup> Neben der Durchschnittsmoral fand sich doch auch die paulinische Ethik, die bei einigen eine bleibende Stätte gefunden hat.

<sup>2)</sup> Didache 6.2.

<sup>3)</sup> Für eine Art von Gnostizismus vgl. A. HARNACK, Dogmengesch. 1<sup>2</sup> 203.



schläge“ befolgten, in den Gemeinden gelebt nur durch ihre Lebensführung von den Gemeindegossen unterschieden. Der Ideal-„Gnostiker“ des Clemens von Alexandrien nimmt an allen Ereignissen des täglichen Lebens Anteil: „er spielt das Lebensdrama, das Gott ihm zu spielen gegeben hat, und er weiß, was er zu thun und was er zu leiden hat<sup>1)</sup>.“ Doch im vierten Jahrhundert kam man in der Christenheit zuerst dazu, ein asketisches Leben als etwas ebenso für sich Bestehendes anzusehen, nur daß man in noch höherem Maße Nachdruck darauf legte, wie das in ähnlicher Weise in der Philosophie der Fall war. Es war auch wirklich als „Philosophie“ bekannt<sup>2)</sup>, und es war mit dem Cynismus, mit dem man es zuweilen verwechselte, blutsverwandt; was die Cyniker kennzeichnete, zeichnete auch die christlichen Asketen aus; das rauhe Gewand und das ungeschorene Haar. Dies Gewand zu tragen und sich das Haar wachsen zu lassen war gleichbedeutend mit: sich der göttlichen Philosophie, dem höheren Leben der Selbstzucht und Heiligkeit weihen. Man erhob damit den Anspruch, auf einem höheren Standpunkte zu stehen und ein edleres Ideal im Leben zu verwirklichen, als dies die Durchschnittschristen thaten. Dies Leben wurde schon früher in eine Fortentwicklung hineingedrängt. Ebenso wie die Profanphilosophen zuweilen das Leben innerhalb der Gesellschaft unerträglich fanden und sich in die Einsamkeit zurückgezogen hatten, so begannen nun auch die christlichen Philosophen sich der Welt zu entziehen, und ihr Leben in Selbstzucht und Kontemplation in der Einsamkeit hinzubringen. Daß man hierfür die alten Namen beibehielt, zeigt, daß auch die Sache im wesentlichen dieselbe geblieben war. Sie übten noch ihre Zucht, ἀσκησις, oder ihre Philosophie, φιλοσοφία. Sofern sie aus der Gesellschaft entflohen, sagte man auch davon noch „in die Zurückgezogenheit gehen“, ἀναχωρεῖν, und daher kam dann der herrschende Name für solche Leute ἀναχωρηταί „Anachoreten“. Der Platz, auf den sie sich zurückzogen, war eine „Schule der Disziplin“, ἀσκητήριον, oder eine „Stätte der Kontemplation“, φροντιστήριον<sup>3)</sup>. Dazu kamen dann noch die neuen Namen, die darauf Bezug

<sup>1)</sup> Clem. AL., Stromat. VII 11<sup>65</sup> (p. 870).

<sup>2)</sup> Z. B. Eusebius, Demonstr. evang. III 6<sup>21</sup>: „Nicht allein die Männer unter Jesus Christus haben diese Philosophie praktisch bethätigt, sondern es ist auch schwer zu sagen, wie viel tausend Frauen auf der ganzen Erde als Priesterinnen des Gottes der Welt die höchste Weisheit ergriffen haben, hingerissen von der Liebe zur himmlischen Weisheit, die verzichtet haben auf leibliche Nachkommenschaft, die nur für ihre Seele gesorgt, sich ganz dem höchsten König und dem Weltengotte geweiht und die vollkommene Reinheit und Jungfräulichkeit im Leben bewahrt haben.“ Vgl. Eusebius, Vita Constant. IV 26<sup>3</sup>, 28. Sozomen., h. e. IV 23 über die syrischen Mönche.

<sup>3)</sup> ἀσκητήριον bei Sokrat., h. e. I 11, von μοναστήριον unterschieden l. c. IV 23; als das engere im Gegensatz zu dem weiteren φροντιστήριον Evagr., h. e. I 21.

nahmen, daß diese Disziplin gewöhnlich in der Einsamkeit geübt wurde; die Leute, die sich von der Welt zurückzogen, waren demnach „Einsiedler“ *μοναχοί*, die Stätte, zu der sie sich begaben, die „Einsamkeit“ *μοναστήριον*. Nachdem diese Sitte einmal in dem christlichen Boden feste Wurzel gefaßt hatte, entwickelte sie sich unabhängig weiter auf Wegen, für die das Griechentum nicht verantwortlich zu machen ist, und die hier nicht im einzelnen aufgeführt werden können. Doch die unabhängige Entwicklung und das außerordentliche Überwiegen dieser späteren Formen darf die Erinnerung daran nicht verdunkeln, daß man dem Griechentume mehr als irgend einem anderen Faktor die Stellung und die älteste Auffassung dieses ausgeprägten Individualismus verdankt, die alle Kräfte des Menschen auf die Entwicklung seines geistigen Lebens konzentriert, und die ihn von seinen Nächsten losreißt, um ihn Gott näher zu bringen.

2. Es war unausbleiblich, daß die ethischen Anforderungen in den christlichen Kirchen auf ein tieferes Niveau herabsanken, als die puritanische Partei aus der Großkirche ausschied und als die Geistigsten der Zurückbleibenden sich vom gewöhnlichen Leben ihrer Brüder absonderten. Ebenso unausbleiblich war, daß jene Anforderungen dem griechischen Einfluß im weitesten Umfange verfielen. Die paulinische Ethik wurde aus der christlichen Welt verbannt. Die Durchschnittschristen waren nun auch die Durchschnittsbürger des Reiches, nach griechischem Muster gebildet, durchdrungen von den herrschenden sittlichen Ideen. Sie nahmen die christlichen Ideen an, aber ohne den Enthusiasmus, der sie in lebendige Kraft umsetzt. Wie es mit der Metaphysik war, so war es auch mit der Ethik: das geistige Gerüst, das die Bildung aufgebaut hatte, erwies sich als stärker, denn die neuen Ideen, die es aufnahm. So blieben die landläufigen Ideale, die doch auf eine nur wenig höhere Stufe gehoben wurden; es blieben auch die landläufigen Lebensregeln, allerdings mit Modifikationen. An Stelle der Idee der Gerechtigkeit und Heiligkeit blieb die alte Idee der Tugend in Geltung; an Stelle des Sittengesetzes, das kurz zusammengefaßt ist im Wort: „du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“, fand sich nun die alte Aufzählung von Pflichten. Am Ende des vierten Jahrhunderts war diese veränderte Sachlage von den kirchlichen Schriftstellern vollkommen anerkannt. Die Liebe war fürder nicht mehr das Handbuch der göttlichen Philosophie<sup>1)</sup>: und der bedeutendste abendländische Theologe jener Zeit, Ambrosius von Mailand, faßte die herkömmliche Theorie in einem Buche zusammen, das darum besonders wichtig ist, weil es nicht nur den Ideen seiner Zeit Ausdruck verleiht

---

<sup>1)</sup> Clem. Alex., Paedag. III 1178 (p. 545).

und den Beweis ihrer Vorzüglichkeit endgültig führt, sondern auch darum, weil es die Grundlage der mittelalterlichen Moralphilosophie geworden ist. Und doch ist der Charakter des Buches weniger christlich, als stoisch<sup>1)</sup>. Es ist eine erneute Auflage der Schrift Ciceros, die dieser mehr als dreihundert Jahre zuvor mit hauptsächlichlicher Benutzung des Panaetius zusammengetragen hatte, und es ist stoisch nicht nur in der Gesamtauffassung, sondern auch im Detail. Die Tugend ist das höchste Gut; die Zukunftshoffnung ist nicht mehr das Hauptmotiv, sondern kommt erst in zweiter Linie in Betracht. Sein Lebensideal ist das Glück (Eudämonie); er hält daran fest, daß ein glückliches Leben nur das naturgemäße Leben ist, und das wird durch die Tugend verwirklicht, und zwar kann es schon hier auf Erden verwirklicht werden. Die Tugenden sind die alten geblieben: Weisheit und Gerechtigkeit, Mut und Mäßigung. Er umkleidet sie alle mit einem christlichen, oder letztlich mit einem theistischen Schimmer; doch im Grunde bleibt dieselbe Anschauung zurück, die schon die griechischen Moralisten gehabt hatten. Weisheit z. B. ist die griechische Weisheit (*σοφία*), nur mit dem Zusatze daß niemand weise sein kann, der Gott nicht kennt; Gerechtigkeit ist dasselbe wie bei den Griechen, nur mit dem Zusatze, daß ihr Korrelat, die Wohlthätigkeit, durch die christliche Gemeinschaft befördert wird.

Der Sieg der griechischen Ethik war also vollkommen. Während das Christentum in ein System von Lehren umgewandelt wurde, waren die stoisch gebildeten Juristen des kaiserlichen Hofes dabei, ein System der persönlichen Rechte mühsam auszuarbeiten. Die Ethik der Bergpredigt, die die ältesten Christengemeinden im Leben zu bewahren versucht hatten, war durch den langsam wirkenden chemischen Geschichtsprozeß in die Ethik des römischen Rechtes umgewandelt worden. Die Grundlage der christlichen Gesellschaft ist nicht christlich, sondern römisch und stoisch. Eine Vermischung des römischen Rechtsgedankens mit der stoischen Auffassung von Beziehungen, die gewisse Wirkungen auf einander ausüben, ist praktisch ein Gemeingut der zivilisierten Welt geworden. Diese Änderung ist aber so vollständig vollzogen worden, daß heute die Frage gar nicht die ist, ob die Ethik der Bergpredigt praktisch durchführbar ist, sondern die, ob sie, wenn überhaupt durchführbar, wünschenswert erschiene. Die sozialistischen Theorien, die in moderner Sprache und aus modernen Anschauungen heraus den Satz aufstellen: „verkaufe was du hast und gieb es den

---

<sup>1)</sup> P. EWALD, Der Einfluß der stoisch-ciceronianischen Moral auf . . . Ambrosius. Leipzig, 1881. J. DRAESECKE in der Rivista di filologia Ann. V (1875/1876).

Armen“ stoßen innerhalb wie außerhalb der christlichen Gesellschaft auf Widerstand. Einer Umkehr der Kirche zum christlichen Glauben muß eine Umkehr der Welt zum christlichen Leben vorangehen. Doch bis dahin wird im Christentume dieselbe hohe Sittlichkeit zum Ausdruck kommen, wie in der Antike, und der Grundsatz „Folge Gott“ weist auf eine Linie hin, auf der ebenso Epictet wie Thomas a Kempis stehen.

---

## Siebente Vorlesung.

### Griechische und christliche Theologie.

---

#### I.

#### Der Schöpfer.

Nur langsam ringt sich durch den Nebel des griechischen Denkens der älteren Zeit die Erkenntnis durch, daß es nur einen Gott giebt.

Sie entstand mit dem Gefühle für die Einheit des Weltganzen. Doch war dies Gefühl noch nicht allenthalben geweckt. Die mannigfachen Erscheinungen der Erde, des Meeres und Himmels hatte man noch nicht auf einen einheitlichen Ausdruck gebracht. Die verschiedenen Gruppen, in die sie sich dem Denken zerlegten, waren getrennt, als zu verschiedenen Reichen gehörend und unter der Macht voneinander unabhängiger Gottheiten stehend angesehen. Durch einen ganz unbewußten, unter den verschiedenen Generationen fortwirkenden Denkprozeß kam man dazu, die getrennten Gruppen zu einem Ganzen zusammenzufassen und als Bestandteile eines Universums anzusehen.

Sie entstand ferner mit dem Gefühle für eine bestimmte Weltordnung. Die Sonne, die Tag für Tag auf- und unterging, der Mond, der monatlich wuchs und abnahm, die Sterne, die Jahr für Jahr am Himmel dieselbe Stelle einnahmen, sie alle glichen einem Heere, das nach einem festen Befehle marschiert. Und Ordnung herrschte nicht nur oben, sondern auch unten. Das Meer, das trotz all seines Stürmens und Tosens doch die Ufer nicht übersteigen konnte, die Erde, auf der die Zeit der Saat und des Herbstes niemals ausblieb, auf der jeden Frühling die Knospe sich zur Blüte erschloß, und allsommerlich die Blüte zur Frucht reifte, sie alle waren Teile eines großen Systems. Die Auffassung erweiterte sich also von der allgemeinen Idee eines Universums zu der eines solchen, das bestimmten



Gesetzen unterworfen ist. Die älteste Form, in die diese Idee gekleidet worden ist, ist wahrscheinlich die des Anaxagoras; von einem späteren Schriftsteller wird sie folgendermaßen ausgedrückt: „Die Ursache der Materie ist unendlich; die Ursache der Bewegung und Geburt ist nur eine <sup>1)</sup>.“

Diese Idee von einem geordneten Weltganzen verflocht sich, wie sie sich langsam entwickelte, mit einer oder zwei sekundären Ideen, von denen die eine schon früher vorhanden war, während die andere mit jener emporkam.

Das eine war der Sinn für Persönlichkeit. Durch eine Ideenassociation, die so allgemein vollzogen wird, daß man sie natürlich nennen kann, werden alle Dinge, die sich bewegen, personifiziert. Sterne und Flüsse erscheinen so als Personen. Bewegung bedeutet Leben, und Leben wird in manchen Fällen allenthalben mit dem menschlichen Leben in Beziehung gesetzt. Es war also nur eine notwendige Konsequenz dieser Idee, daß, wenn man die Summe der Bewegungen als ein Ganzes begriff, man auch hinter der Gesamtheit der Erscheinungen und der Einheit ihrer Bewegungen eine Einzelperson stehend dachte.

Das andere war die Auffassung vom Geist. Sie hatte sich nur allmählich von der Auffassung einer leiblichen Kraft losgelöst. Es war daher wie die Verkündigung einer Offenbarung und für später bedeutungsvoll, wenn Epicharmus es aussprach <sup>2)</sup>: „Nicht das Auge sieht, sondern der Verstand; nicht das Ohr hört, sondern der Verstand; alles ist blind und taub, den Verstand ausgenommen.“ Der Geist sah nicht nur, sondern dachte auch, und er dachte nicht nur, sondern wollte auch. Nur er war das eigentliche Selbst, und das Personwesen, das hinter der Natur oder in ihr stand, war wie die Person, die hinter allen Bethätigungen unseres Leibes steht: sein Wesen war Geist.

So gab's einen Gott. Die Götter der alten Mythologie waren beseitigt, wie schimmernde Wolken, die am Horizont aufsteigen, vom hellen unendlichen Himmelsblau aufgesogen werden. „Aber wenn auch Gott einzig ist, sagte man <sup>3)</sup>, so hat er doch viele Namen und jeder Name ist abgeleitet von einer Äußerung seiner Macht. . . . Er wird Sohn des Kronos genannt, d. h. Sohn der Zeit, weil er von Ewigkeit zu Ewigkeit ist: und Lichtgott, und Donnergott und Regengott und

<sup>1)</sup> Theophrast bei Simplic. in phys. frag. 4 (DIELS, Doxographi graeci p. 479).

<sup>2)</sup> νοῦς ὁρᾷ καὶ νοῦς ἀκούει· τὰλλα δὲ παρὰ καὶ τυφλά, zitiert bei Plutarch, de fortuna. 3 p. 98 C; de Alexand. magn. fort. II 3 p. 336 B u. o. Vgl. Lucret. III 36. Cicero, Tusc. Dispp. I 10 20.

<sup>3)</sup> Ps. Aristot., de mundo 7 (p. 401 A).

Fruchtgott nach den Früchten (die er wachsen läßt) und Städtegott nach den Städten (die er beschützt); und Gott der Geburt und des Heims, der Kinder, Familien, Genossen, Freunde und Heere. . . . Kurz, Gott des Himmels und der Erde, der benannt ist nach allen Gestalten des Lebens und Ereignissen der Natur, da er doch selbst die Ursache von allem ist.“ „Es giebt nicht verschiedene Götter unter den verschiedenen Völkern,“ sagt Plutarch <sup>1)</sup>, „keine fremden und keine griechischen Götter, keine des Südens und keine des Nordens. Sondern wie Sonne und Mond, Himmel und Erde und Meer allen Menschen gehören, aber bei den verschiedenen Völkern verschieden genannt werden, ebenso hat die Eine Vernunft, die all dies ordnet, und die eine Vorsehung, die alles lenkt, . . . verschiedene Namen bei den Völkern und genießt verschiedene Ehren. Und die Menschen gebrauchen geheiligte Symbole, die einen dunkle, die anderen verständlichere; aber sie lenken die Gedanken hin zur Gottheit. Doch ist das nicht ohne Gefahren: denn die einen, die den festen Halt fahren lassen, verfallen dem Aberglauben, und die anderen, die den Sumpf des Aberglaubens vermeiden wollen, stürzen dabei unvermerkt in den Abgrund der Gottlosigkeit.“

In der Gottesidee, wie sie sich in der griechischen Geschichte entwickelt hat, sind drei Gedankenreihen stets festgehalten und miteinander verschlungen worden: der Gedanke eines Schöpfers, der Gedanke eines sittlichen Weltlenkers und der Gedanke eines höchsten oder absoluten Wesens. Es empfiehlt sich, soviel als möglich die Geschichte jeder einzelnen dieser Gedankenreihen für sich gesondert zu verfolgen, und einzeln ihre Einwirkungen auf die Entwicklung der christlichen Theologie zu betrachten. Diese Vorlesung wird sich lediglich mit der ersten beschäftigen; die beiden folgenden Vorlesungen werden dann den beiden anderen nachgehen.

Erst auf einer verhältnismäßig späten Stufe der Geschichte des griechischen Denkens kam man dazu, die Idee eines Anfangs aller Dinge zu erwägen. Anaximander ist der erste, der dieser Idee Ausdruck verliehen hat, im siebenten Jahrhundert vor Christus <sup>2)</sup>. Die älteste Auffassung war die von einem Chaos, aus dem die Götter und alle Dinge in gleicher Weise hervorgegangen sind. Die erste Abkehr von dieser ältesten Auffassung war der Hylozoismus, der Glaube, daß

<sup>1)</sup> Plutarch, de Iside et Osirid. 67 p. 378 A.

<sup>2)</sup> Anaximander bei Simplic. in phys. frg. 2. (DIELS, Doxographi graec. p. 476) *πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομισας τῆς ἀρχῆς*; ebenso Hippol. Philosoph. 16.

Leben und Materie dasselbe sei. Die Idee vom Geist war damals noch nicht entwickelt. Als man sie entwickelte, begannen sich zwei Gedankenreihen zu scheiden. Die eine folgte der Auffassung, daß die menschliche Persönlichkeit etwas absolut Einheitliches sei; sie hielt Vernunft und Kraft für untrennbar von dem Stoffe: man kennt die Theorie unter dem Namen des Monismus. Die andere folgte der Auffassung, daß die menschliche Persönlichkeit aus verschiedenen Elementen, Körper und Seele zusammengesetzt sei, und hielt daher Vernunft und Kraft für etwas vom Stoffe Verschiedenes: diese Theorie nennt man Dualismus. Beide Theorien ziehen sich durch die ganze folgende griechische Philosophie hindurch.

1. Der Monismus hat seinen hauptsächlichsten philosophischen Ausdruck im Stoizismus gefunden. Die Stoiker folgten den jonischen Philosophen in dem Glauben, daß die Welt aus einem einzigen Stoffe besteht; sie folgten Heraklit in der Annahme, daß die Bewegungen und Veränderungen dieses Stoffes weder durch einen blinden Anstoß aus ihrem eigenen Innern heraus, noch durch bewusste Einwirkungen einer außen stehenden Kraft erfolgen. Die Materie bewegt sich, so nahm er an, in einer Art rhythmischen Bewegung, ein Feuer, das in bestimmten Grenzen und Zeiten auflodert und zusammensinkt <sup>1)</sup>. Sie ist Eine, doch in ihr immanent und ihr inhärent ist die Kraft, die sie zu vernünftigem Handeln treibt. Der Gegensatz zwischen beiden ist von den Stoikern in verschiedener Weise ausgedrückt worden. Zuweilen war es der reine, neutrale Gegensatz von Aktiv und Passiv; für Passiv setzte man zuweilen auch Materie ein (der Ausdruck bezeichnet ursprünglich das Holz, das ein Zimmermann für sein Handwerk braucht, und gehört einer anderen Gedankenreihe an); für Aktiv gebrauchte man häufig das Wort *Logos*, das einerseits teils Denken teils Wollen bezeichnet, andererseits der Ausdruck für den Gedanken in einem Spruch und die Forderung an den Willen bei einem Gesetz ist, und sich in unserer Sprache nicht erschöpfend durch ein Wort wiedergeben läßt. Doch die Mehrzahl der Stoiker brauchte weder den farblosen Ausdruck Aktiv noch den unpersönlichen *Logos*. Man verlieh daher dem *Logos* Persönlichkeit: und das führte zur Antithese Materie und Gott. Den letzteren Ausdruck brauchte man, um eine ganze Reihe von Ideen zu umschreiben. Die beiden Ausdrücke der Antithese wurden aber als Modifikationen einer einzigen Substanz betrachtet, geschieden nur im Gedanken und dem Namen nach, nicht aber in Wirklichkeit,

<sup>1)</sup> Heraclit. bei Clem. Alex. Stromat. V 14<sup>104</sup> (p. 711) κόσμον τὸν αὐτὸν πάντων οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰεζῶν ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Hatch.

und so war es ganz natürlich, daß sich manche veranlaßt sahen, Gott als einen Teil der Materie, andere umgekehrt, die Materie als einen Teil Gottes zu betrachten. Jene faßten ihn als *natura naturata*: „*Jupiter est, quodcunque vides, quodcunque moveris*;<sup>1)</sup>“ diese als *natura naturans*. Das wurde nun die herrschende Anschauung. Er ist die Summe einer unbeschränkten Zahl vernünftiger Kräfte, die sich beständig durch die Materie, mit der sie verbunden sind, zur Auswirkung zu bringen streben. Durch sie und in ihnen wirkt Gott zielbewußt: die teleologische Auffassung beherrscht die ganze Anschauungsweise. Stets bewegt er nur nach Zweck und System, und dabei schafft er beständig die Welt. Alles Erzeugte ist darum göttlichen Ursprungs, doch nicht alles im gleichen Maße. In seinem reinsten Wesen ist er die höchste Form des Geistes im Bunde mit der sublimsten Gestalt der Materie; in der niedersten Form seines Wesens ist er dagegen die Kraft, die die Atome eines Steines beisammen hält. Zwischen diesen beiden Gegensätzen giebt es eine unendliche Zahl von Abstufungen des Seins. Gott in seinem reinsten Wesen am nächsten steht die menschliche Seele. Sie ist recht eigentlich ihm anverwandt; man beschrieb das Verhältniß durch das Bild einer Emanation, eines Ausflusses aus ihm, eines Absenters, der getrennt von seinem Stamme doch dessen Leben weiter führt, einer Kolonie, in der sich einige Angehörige der Mutterstadt niedergelassen haben<sup>2)</sup>.

Wenn man für alles dies moderne Ausdrücke gebraucht und spätere Vorstellungen zu Hilfe genommen hätte, so würde man es wahrscheinlich passend in dem Satze zusammengefaßt haben, daß die Welt eine Selbstentfaltung Gottes sei. In eine solche Anschauung ist nicht notwendig der Begriff eines Anfanges eingeschlossen; sie besteht nur in dem Begriff eines ewigen Trennungsprozesses: Was ist, ist stets gewesen, hat sich verändert und neue Formen hervorgebracht. Die Theorie ist also weniger kosmogonisch als kosmologisch; sie erklärt

<sup>1)</sup> Lucanus, Pharsal. 9580 (ed. WEBER).

<sup>2)</sup> ἀπόρροια Marc. Anton. II 4. ἀπόσπασμα Epictet, Dissert. I 146, II 811. Marc. Aurel. V 27. ἀποικία Philo, de mundi opif. 46 (132). Die Verbindung dieser und ähnlicher Ausdrücke bei Philo ist vor allem wichtig wegen der Verwendung, die sie in der christlichen Theologie gefunden haben: de mundi opif. 51 (135) πᾶς ἄνθρωπος κατὰ μὲν τὴν διάνοιαν ὥκεῖται θείῳ λόγῳ τῆς μακαρίας φύσεως ἐκμαγεῖον ἢ ἀπόσπασμα ἢ ἀπαύγασμα γεγονώς. Er sieht den Ausdruck ἐκμαγεῖον als der Theologie mehr entsprechend an τῆς τοῦ παντὸς ψυχῆς ἀπόσπασμα ἢ ὅσιώτερον εἰπεῖν τοῖς κατὰ Μωϋσῆν φιλοσοφοῦσιν, εἰκόνας θείας ἐκμαγεῖον ἐμφερές, de mutat. nomin. 39 (1612); und er wehrt sorgfältig eine Folgerung ab wie die, daß ἀπόσπασμα einen Bruch der Continuität von menschlicher und göttlicher Seele involviere: ἀπόσπασμα ἣν οὐ διαιρετόν· τέμνεται γὰρ οὐδὲν τοῦ θεοῦ κατ' ἀνάγκην, ἀλλὰ μόνον ἐκτείνεται, quod det. pot. insid. 24 (1209).

mehr die Welt in ihrem gegenwärtigen Bestand, als daß sie ihren Ursprung aufzeigte.

2. Der Dualismus hat seinen philosophischen Ausdruck hauptsächlich im Platonismus gefunden. Plato folgte Anaxagoras in der Annahme, daß der Geist von der Materie getrennt ist und auf sie einwirkt. Er griff zurück und fand für diese Trennung eine allgemeine Scheidung des Wirklichen und des Vorstellbaren, Gottes und der Welt. Gott galt als außerhalb der Welt stehend. Die Welt war ursprünglich nur potentiell vorhanden ( $\tauὸ μὴ ὄν$ ). Gott wirkt auf sie, wie ein Handwerker auf den Stoff, den er bearbeitet; er richtet sie, wie der Zimmermann das Holz behaut, und formt sie, wie der Bildhauer den Thon knetet. Dabei wirkt er aber vernunftvoll, indem er den Gedanken seines Geistes nachgiebt. Zuweilen wird seine Vernunft oder sein Geist selbst Weltbildner genannt<sup>1</sup>). Jeder Gedanke erblickt sich in einer Gruppe materieller Objekte. Solche Objekte können, sofern sie eine Gruppierung zulassen, aufgefaßt werden als Nachahmungen oder Verkörperungen einer Form oder eines Musters, die entweder als Gedanke im Geiste des göttlichen Werkmeisters oder als eine von seinem Geist ausgehende Kraft, die sich auswirkt, existieren. Als diese Auffassung der Erscheinungen mehr und mehr zur Geltung kam, stellte man sie lieber unter den letzteren Gesichtspunkt, als unter den ersten. Sie wurden als kosmische Kräfte gefaßt, denen das Vermögen verliehen ist, sich selbst in der Materie abzubilden; weniger Typen, als wirkende Ursachen trafen sie mitten inne zwischen Gott und die ungeordnete Materie des Universums und zwar so, daß ihre wechselnden Erscheinungsformen doch ein unwandelbares Element umschlossen. In vielen verschiedenen Stufen waren sie gruppiert, die oberste Stufe die Idee der Vollkommenheit, die höher steht als die Idee des Seins. Das höchste und vollkommenste dieser Vorbilder ward als die mächtigste und wirksamste Kraft betrachtet. In der ausgeführten Kosmologie im „Timäus“ ist diese Vorstellung zu der eines Personwesens fortgebildet. Die schöpferische Kraft Gottes wird *Demiurgos* genannt, der seinerseits nur die Welt der Ideen erschafft und sich zur Erschaffung der Erscheinungswelt untergeordneter Kräfte bedient. Der Stoff, auf den der Demiurg oder seine Untergebenen einwirken, wird zuweilen als potentielles Sein<sup>2</sup>) aufgefaßt, als die absolute Fähigkeit, Eigenschaften

<sup>1</sup>) Plato, Phileb. p. 28 D:  $\nu ο ὖν καὶ φρονήσιν τινα θαυμαστήν$ ; in der nachplatonischen Epinomis p. 986 C:  $λόγος ὁ πάντων θεϊότατος$ .

<sup>2</sup>) Die beste Darstellung der Platonischen Theorie von der Materie hinsichtlich ihrer Entwicklung findet sich bei H. SIEBECK, Platos Lehre von der Materie in seinen „Untersuchungen zur Philosophie der Griechen“ (Freiburg i. B., 1886). Die



und Gestalten anzunehmen, oder andererseits als eine chaotische Masse, die in Ordnung gebracht wurde<sup>1)</sup>. Jene Untergebenen waren Götter, die selbst geschaffen, aufgefordert wurden, lebende Wesen mit der Fähigkeit, zu wachsen und abzunehmen, zu erschaffen<sup>2)</sup>. Die Unterscheidung zwischen zwei Schöpfungsgebieten, einer Welt, in der nichts Unvollkommenes existiert, seitdem sie als das Werk aus den Händen eines vollkommenen Wesens hervorgegangen ist, und andererseits einer Welt, die als Schöpfung erschaffener Wesen voll von Unvollkommenheiten ist, wurde, wie wir noch sehen werden, für das christliche Denken im weiteren Verlauf in mancher Beziehung bedeutungsvoll.

Bei dem Synkretismus, der sich einstellt, wenn eine Zeit philosophischer Reflexion eine solche von philosophischer Erfindungskraft ablöst, konnte es nicht ausbleiben, daß sich diese beiden Gedankenreihen an einzelnen Punkten näherten. Die Bestandteile in ihnen, die sich noch am leichtesten miteinander vereinigen ließen, waren die Theorien über den Prozeß, durch welchen die Welt des Wirklichen Existenz gewonnen hatte, und über die Natur der Kräfte, die diesen Prozeß hervorgerufen hatten. Im Stoizismus fand sich die Theorie von einem Gesetz oder *Logos*, das sich in unbeschränkter Mannigfaltigkeit an den Formen des Stoffes zeigt; im Platonismus fand sich die Theorie von einem Gotte, der die Materie nach Mustern in unbeschränkter Mannigfaltigkeit bildet. Dort sind die Naturvorgänge die Auswirkung aktiver Kräfte, die das Gesetz der Form, in dem sie zur Darstellung gelangen, in sich tragen, ein Same, der sich von selbst entfaltet, jeder Einzelvorgang ein Teil des einen *Logos*, der durch das

---

Anschauung, die in den späteren platonischen Schulen herrschend wurde, findet sich in den Placita des Aëtius I 96 bei Stobaeus, eclog. I 11 (Diels l. c. p. 308) und Hippol., Philosoph. I 19.

<sup>1)</sup> Plato, Timäus p. 30 A *πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐκ ἡσυχίαν ἔχον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας.*

<sup>2)</sup> Im Timäus p. 41 hält ὁ τότε τὸ πᾶν γεννήσας (= ὁ δημιουργός) eine längere Ansprache an die θεοὶ θεῶν, in der folgendes bemerkenswert ist: *ὡς οὖν θνητά τε ἢ τὸ τε πᾶν ὄντως ἅπαν ἦ, τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζώων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμῶν γένεσιν.* Die ganze Theorie ist von JOWETT in der Einleitung zu seiner Übersetzung des Timäus (Plato, 2 470) so zusammengefaßt: „*The creator is like a human artist, who frames in his mind a plan which he executes by means of his servants. Thus the language of philosophy, which speaks of first and second causes, is crossed by another sort of phraseology. 'God made the world because he was good, and the demons ministered to him'.*“

Ganze hindurchwaltet<sup>1)</sup>. Hier sind sie die Wirkung der mannigfaltigen, ewigen, wirksamen Schöpferkraft Gottes, die sich stets in der Richtung seiner Gedanken bewegt, so daß diese selbst als die Ursache jener Wirkung aufgefaßt werden können<sup>2)</sup>. Hier wie dort sah man die Vorgänge bisweilen in der Mannigfaltigkeit, wie sie sich dem Sinne darstellten, ein andermal wieder in der ihnen zu Grunde liegenden Einheitlichkeit: hier wie dort bezeichnete man diese Einheitlichkeit bald unpersönlich als *Logos*, bald persönlich als Gott.

Während nun der stoische Monismus mit seiner Betonung des Gegensatzes der beiden Phasen des einen Stoffes zum Dualismus hinneigte, führte der platonische Dualismus, der Gewicht legte auf den Unterschied zwischen der Schöpferkraft Gottes und der Idee im göttlichen Geiste, welcher seine Schöpferkraft in der Welt der Materie Gestalt verlieh, dahin, einen dritten Faktor in die Schöpfungsvorstellung einzuführen. Es wurde Brauch, nicht von zwei, sondern von drei Prinzipien zu reden: Gott, Materie und Gestalt oder Vorbild<sup>3)</sup>. Von hier aus entstand wieder eine neue Verbindung der Ideen. Die platonischen „Ideen“ im göttlichen Geiste wurden als Ursachen, die auch losgelöst von Gott wirksam sind, aufgefaßt, was ja auch in einzelnen Fällen zutrifft, und so identifizierte man sie mehr oder weniger mit den stoischen *Logoi*, und da man sie als die mannigfaltigen Wirkungen des einen *Logos* betrachtete, so gebrauchte man dafür mehr den Plural *Logoi* Gottes, als den Singular *Logos*.

<sup>1)</sup> *Λόγοι σπερματικοί* werden häufig in stoischen Schriften genannt. Z. B. bei der Definition des *πῦρ τεχνικόν*, der Grundlage aller Dinge, die Aëtius in den *Placita* giebt (bei Plutarch, Eusebius und Stobaeus angeführt, vgl. *Diels*, I. c. p. 306s) *ἐμπεριειληφὸς πάντας τοὺς σπερματικοὺς λόγους, καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἰμαρμένην γίνεται*. Die beste Darstellung dieses wichtigen Bestandtheiles des späteren Stoizismus bei *Heinze*, die Lehre vom *Logos* in der griech. Philosophie. S. 110 ff.

<sup>2)</sup> Daher die Definition des Aëtius (I 321): *ἰδέα ἐστὶν οὐσία ἀσώματος, αὐτὴ μὲν ὑφεστώσα καθ' αὐτὴν εἰκονίζουσα δὲ τὰς ἀμόρφους ὕλας καὶ αἰτία γενομένη τῆς τούτων δεξιῶς* bei Plutarch, de plac. philosoph. I 13. Eusebius, praep. ev. XV 451; mit Zusätzen und Abweichungen bei Stobaeus, Eccl. I 12 (*Diels*, Doxogr. p. 308).

<sup>3)</sup> Die drei *ἀρχαί* werden durch verschiedene aber dem Sinne nach identische Ausdrücke bezeichnet: Gott, Stoff und Form (*ιδέα*) oder durch was, aus was, im Hinblick auf was (*ὅφ' οὗ, ἐξ οὗ, πρὸς ὃ*) in den *Placita* des Aëtius I 321, bei Plutarch, de placit. philos. 13. Stobaeus, Eclog. I 10 (s. *Diels*, Doxogr. p. 288); bei Timaeus Locrus, de anima mundi 2 (*Müllach*, Fragm. Philos. Gr. 2 38). Gott, Stoff und Vorbild (*παράδειγμα*) Hippol., Philosoph. I 19. Hermias, irris. gentil. phil. 11; das Schaffende (*τὸ ποιῶν*) Stoff und Vorbild, Alexander Aphrodis. bei Simplic. in phys. frg. 9 (*Diels*, Doxogr. p. 485); Simplicius setzt das in Gegensatz zu Platos strengem Dualismus.

Hier sind die Schriften Philos vor allem bedeutungsvoll geworden. Denn sie vereinigen die beiden in der früheren Zeit herrschenden Theorien, ohne allerdings aus ihnen ein abgeschlossenes System aufzubauen, und sie enthalten andererseits die Wurzeln fast all der Gedankenreihen, die später auf dem Boden des Christentumes zur Entfaltung kamen. Möglicherweise erstrecken sich diese Schriftwerke über einen größeren Zeitraum, als man gemeiniglich annimmt, und wenn es gelänge, den Schlüssel zu ihrer Chronologie zu finden, so würde man wohl in ihnen eine vollständige Brücke vom philosophischen Judaismus zur christlichen Theologie finden. Aber auch ohne diesen Schlüssel sehen wir in ihnen eine Darstellung des Gedankenfortschrittes in weitem Umfang, und die Analogien, die sich in ihnen finden, machen uns fähig, die leitenden Gedanken und die, welche zuletzt im Christentume die herrschenden wurden, besser zu verstehen. Darum ist es wünschenswert, einen kurzen Abriss der Grundgedanken zu geben.

Der letzte Grund der Welt wird in der Natur Gottes gefunden. Gott wird wie bei Plato, doch vielleicht in einem anderen Sinn, als gut gefaßt. Seine Güte trieb ihn dazu, die Welt zu erschaffen, und dazu war er durch seine Macht imstande. „Wenn jemand den Grund zu finden wünscht, warum dies Weltall erschaffen wurde, so würde er, glaube ich, nicht weit vom Ziele treffen, wenn er sagte, was wirklich einer der früheren schon gesagt hat, daß der Vater und Schöpfer gut ist; weshalb er der Materie (*οὐσίᾳ*) die beste Natur — seine eigene — nicht versagte, ihr, die zwar an sich nichts Hervorragendes hat, aber fähig ist, alles zu werden<sup>1)</sup>.“ An einer anderen Stelle: „Ich habe einmal von meiner Seele eine ernsthaftere Geschichte gehört (als die griechischen Mythologien sind), als sie, was öfter vorkam, vom göttlichen Geist erfüllt schwärmte. . . . Da erzählte sie mir, daß der eine wahrhaft existierende Gott hauptsächlich und in erster Linie zwei Eigenschaften besitze: die Güte und die Macht, und daß er das Weltall durch seine Güte erschaffen habe und durch seine Macht das Erschaffene regiere<sup>2)</sup>.“ Gott ist also der Schöpfer, der Former und Verfertiger der Welt, ihr Bildner, Künstler<sup>3)</sup>. Doch wenn der Gedanke seiner Beziehung

<sup>1)</sup> Philo, de mundi opif. 5 (1 5); vgl. Plato, Timäus p. 30 von Gott: ἀγαθὸς ἦν ἀγαθῷ δὲ οὐδεὶς περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος τοῦτου δ' ἐκτὸς ὧν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια αὐτῷ.

<sup>2)</sup> Philo, de Cherub. 9 (1 143 sq.) vgl. 35 (1 162).

<sup>3)</sup> Am häufigsten wird *δημιουργός* gebraucht, doch kommen auch andere Ausdrücke vor, z. B. *πλάστης* de confusione ling. 37 (1 434); *τεχνίτης* de mundi opif. 46 (1 32); *κοσμοπλάστης* de plant. Noe 1 (1 329); *κοσμοποιός* ib. 31 (1 348); *οὐ τεχνίτης μόνον ἀλλὰ καὶ πατήρ ὧν τῶν γιγνομένων* Leg. alleg. I 7 (1 47). Die Distinktionen, die später wichtig geworden sind, finden sich nicht in den von Philo

zur Welt schärfer ins Auge gefasst wird, so stellt sich heraus, daß er auf der Grundlage einer scharfen Trennung der geistigen von der sinnlichen Welt ruht, und daß er in Hinsicht auf jene monistisch, auf diese dualistisch erscheint. Gott ist Geist. Von ihm kommen wie aus einem Brunnen Geist und Vernunft in allen ihren Formen. Vernunft, mag sie unbewußt sein als ein Naturgesetz (Instinkt), oder bewußt in der Form menschlichen Denkens, ist wie ein Strom, der Gott entquillt und die ganze Welt überflutet<sup>1)</sup>. Im Menschen leben daher zwei Welten. Den Leib hat der Künstler aus Erdenstaub geformt: „Die Seele kam von nichts Erschaffenem, sondern vom Vater und Lenker aller Dinge. Denn was er in Adam „einhauchte“, war nichts anderes als göttlicher Odem von jener seligen und glücklichen Natur, eine Pflanzstätte, die unserem Geschlecht zum Segen hierhergesetzt ist; der Mensch, der seinem sichtbaren Teile nach sterblich ist, sollte auf diese Weise für sein unsichtbares Teil unsterblich werden<sup>2)</sup>.“ Ein andermal: „Der Geist ist ein Teil der göttlichen, glücklichen Seele (Gottes) das sich nicht lostrennen läßt; denn nichts Göttliches bricht unvermittelt ab oder ist auseinandergerissen, sondern es ist nur ausgedehnt<sup>3)</sup>.“ An einer anderen Stelle sagt er bei Erklärung des Wortes: „Sie haben mich verlassen, die lebendige Quelle“ (Jer. 2<sub>13</sub>): „Gott allein ist der Grund der Seele und des Lebens, vor allem der vernünftigen Seele und des verständigen Lebens; aber er selbst ist mehr als Leben; er ist, wie er selbst sagt, die überströmende »Lebensquelle«“<sup>4)</sup>.

Das ist monistisch gedacht. Allein die Theorie vom Ursprung der Welt des Sinnlichen ist dualistisch. Die Materie, auf die er einwirkte, hatte mit ihm selbst nichts zu schaffen. „Sie war an sich ungeordnet, eigenschaftslos, unbeseelt, voll von Widersprüchen, Mißverhältnissen und Kämpfen; sie wurde aber verändert und ins Gegenteil und zum Besten umgewandelt: Ordnung, Eigenschaft, Seele, Gleichheit, Identität, Maß und Harmonie wurden ihm zu teil, alles Dinge, die für eine

---

selbst herrührenden Schriften, aber wohl in solchen, die aus seiner Schule stammen. Am deutlichsten in de Somn. I 13 (1 632): ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας οὐ μόνον εἰς τὸ ἐμφανὲς ἤγαγεν, ἀλλὰ καὶ ἃ πρότερον οὐκ ἦν, ἐποίησεν, οὐ δημιουργὸς μόνον ἀλλὰ καὶ κτίστης αὐτὸς ὤν. Vgl. auch de monarch. I 3 (2 216): θεὸς εἰς ἐστὶ καὶ κτίστης καὶ ποιητὴς τῶν ὅλων.

1) Philo, de somn. II 37 (1 691) [vgl. Ps. 65<sub>10</sub>].

2) Philo, de mundi opif. 46 (1 32) vgl. c. 51 (1 35); quod deus immut. 10 (1 279) u. sonst.

3) Philo, quod deter. potiori insid. solet 24 (1 209).

4) Philo, de profug. 36 (1 575).



vorzüglichere Form bezeichnend sind<sup>1)</sup>“. Er selbst steht damit nicht in Verbindung. „Aus ihr heraus hat Gott alles geschaffen, ohne daß er selbst mit ihr in Berührung getreten wäre; denn es wäre nicht in der Ordnung gewesen, daß der allwissende und selige Eine die unbegrenzte und ungeordnete Materie berühre. Er bediente sich vielmehr hierzu unkörperlicher Kräfte, deren wahrer Name „Formen“ (*ιδέαι*) ist, damit jede Gattung von Dingen ihre richtige Gestalt empfinde<sup>2)</sup>“. Diese körperlosen Kräfte, die im Anschluß an Plato als „Ideen“ bezeichnet wurden, hießen nach dem Ausdrucke der Stoa auch „Vernunftkräfte“ (*λόγοι*), oder wie bei den Pythagoräern zuweilen „Zahlen“ oder „Grenzen“, oder auch zuweilen wie im A. T. „Engel“, oder endlich in der Sprache der Volksmythologie „Dämonen“<sup>3)</sup>. Die beiden Bezeichnungen „Kräfte“ und „Ideen“ nebst den Synonymen, mit denen sie abwechseln, drücken die beiden Seiten der Auffassung ihres Wesens aus. Sie sind sowohl die Hilfskräfte oder Instrumente, mit deren Hilfe Gott die Welt geformt hat, als auch die Vorbilder oder Muster, nach denen Gott die Welt bildete<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Philo, de mundi opif. 5 (15): Die ausführlichste Darstellung seiner Theorie von der Natur der Materie. Zur Ergänzung dient de plant. Noe 1 (1329): *τὴν οὐσίαν ἄτακτον καὶ συγκεχυμένην οὖσαν ἐξ αὐτῆς εἰς τάξιν ἐξ ἀταξίας καὶ ἐκ συγχύσεως εἰς διάκρισιν ἄγων ὁ κοσμοπλάστης μορφοῦν ἤρξατο*. Vgl. quis rer. div. heres 27 (1492); de somn. II 6 (1665). *οὐσία* wird am meisten gebraucht, seltener findet sich *ύλη*, z. B. de plant. Noe 2 (1330); die beiden Ausdrücken zu Grunde liegende Anschauung ist mehr stoisch als platonisch, d. h. sie läuft mehr darauf hinaus, daß die Materie Widerstandsfähigkeit besitzt, als auf die von einer potentiellen Materie oder von einem leeren Raume. Daher wird in de profug. 2 (1547) *τὴν ἄποιον καὶ ἀνείδον καὶ ἀσχημάτιστον οὐσίαν* nach gut stoischer Phraseologie *τὸ κινεῖν αἰτίον* entgegengesetzt.

<sup>2)</sup> Philo, de sacrific. 13 (2261).

<sup>3)</sup> Die Ausdrücke *ιδέαι* und *λόγοι* sind häufig. Für die anderen vgl. folgende Stellen: Engel, De confus. ling. 8 (1409): *τῶν θεῶν ἔργων καὶ λόγων . . . , οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους*. de somn. I 19 (1638): *ἀθανάτοις λόγοις, οὓς καλεῖν ἔθος ἀγγέλους*. Leg. alleg. III 62 (1122): *τοὺς ἀγγέλους καὶ λόγους αὐτοῦ. — δαίμονες*: de gigant. 2 (1265): *οὓς ἄλλοι φιλόσοφοι δαίμονας, ἀγγέλους Μωϋσῆς εἶωθεν ὀνομάζειν*; fast mit denselben Worten de somn. I 22 (1642). — *ἀριθμοὶ* und *μέτρα*: quis rer. divin. heres 31 (1495): *πᾶσιν ἀριθμοῖς καὶ πάσαις ταῖς πρὸς τελειότητα ιδέαις καταχρησαμένου τοῦ πεποιηκότος* de mundi opific. 9 (117): *ιδέαι καὶ μέτρα καὶ τύποι καὶ σφραγίδες*. Vgl. de monarch. I 6 (2219): *τὰ ἄπειρα καὶ ἀόριστα καὶ ἀσχημάτιστα περατοῦσαι καὶ περιορίζουσαι καὶ σχηματίζουσαι*.

<sup>4)</sup> Am deutlichsten ist die Identität wohl in de monarch. I 6 (2218 sq.) zum Ausdrucke gebracht, wo Gott zu Moses sagt, daß ebensowenig wie er selbst jene dienenden Kräfte in ihrem Wesen erkennbar seien, sondern wie Siegel nur aus ihrem Abdruck erschlossen werden müßten *τοιαύτας ὑποληπτέον καὶ τὰς περὶ ἐμὲ δυνάμεις περιποιούσας ἀποτοῖς ποιότητος καὶ μορφᾶς ἀμόρφους καὶ μηδὲν τῆς αὐτοῦ φύσεως μεταλλομένης μήτε μειουμένης*.



Nach dieser wie nach jener Hinsicht hat man sie in der Regel nicht in der Mehrheit ihrer Manifestationen, sondern in der Einheit ihres Wesens betrachtet. Einerseits bilden sie nämlich zusammen die Welt, die der große Weltbaumeister zunächst nur in seinem Geiste gebildet hatte, ehe seine Gedanken aus ihm heraustraten, um durch ihre Einwirkung die chaotische ungeordnete Masse zu gestalten. Die Stätte jener Welt ist der *Logos*, Gottes Vernunft, Wille oder Wort; schärfer stellt er diesen *Logos* in einer bestimmten Art seiner Thätigkeit dar<sup>1)</sup>; denn wenn eine gewöhnliche Stadt gebaut wird, so ist das Ideal, das vorschwebt, „nichts anderes als der Geist des Baumeisters, der die seinem Geiste vorschwebende Stadt in eine sichtbare umzuwandeln sucht. . . . Das Ursiegel, das wir die Welt der Ideen nennen, ist für sich die ursprüngliche Form, die Idee der Ideen, die göttliche Vernunft<sup>2)</sup>.“ Andererseits sieht man aber auch bisweilen die göttliche Vernunft nicht als Idee, sondern als Kraft an. Sie ist Gottes schöpferische Energie<sup>3)</sup>; das Werkzeug, mit dem er alles gemacht hat<sup>4)</sup>; der „göttliche Strom“, der „voll Wassers“ ist, und der dahinströmt, um „lustig zu machen die Stadt Gottes“, das Weltall<sup>5)</sup>. Wie aus einer Quelle fließen aus ihm alle späteren Ideen und Kräfte. Nach einem anderen noch mehr vergeistigten Bilde ist er der erstgeborene des „Ich bin“; er bekleidet sich selbst mit der Welt wie mit einem Gewande, dem hohenpriesterlichen Kleide, dem alle Kräfte der sichtbaren, wie der unsichtbaren Welt gleichsam eingestickt sind<sup>6)</sup>.

Aber bei all diesen Ausführungen verliert Philo doch nirgends den Glauben aus den Augen, daß die Welt von Gott und nicht von untergeordneten oder gar feindlichen Wesen gemacht sei. Sie ist nur ein Ausdruck seines Denkens; dieses setzte sich aus ihm heraus, ergoß

<sup>1)</sup> Philo, de mundi opif. 6 (15): οὐδὲν ἄν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἥδη κοσμοποιούντος. vita Mosis III 13 (2 154): τῶν ἀσωμάτων καὶ παραδειγματικῶν ἰδεῶν ἐξ ὧν ὁ νοητὸς ἐπάγῃ κόσμος. Ebenso de confus. ling. 34 (1 431); vgl. die stoische Definition von λόγος bei Epictet, Dissert. I 20s als σύστημα ἐκ ποιῶν φαντασιῶν.

<sup>2)</sup> Philo, de mundi opific. 4, 6 (1 4 sq.). Dieselbe Anschauung in weniger bildlicher Sprache ausgedrückt Leg. alleg. I 10 (1 48): πρὶν ἀνταεῖλαι κατὰ μέρος αἰσθητὰ ἦν τὸ γενικὸν προμηθεΐα τοῦ πεποιηκότος.

<sup>3)</sup> δύναμις κοσμοποιητικὴ de mundi opif. 5 (1 5); δύναμις ποιητικὴ de profug. 18 (1 560).

<sup>4)</sup> Leg. alleg. I 9 (1 47): τῷ γὰρ περιφανεστάτῳ καὶ τηλαυγεστάτῳ ἑαυτοῦ λόγῳ, ὁ θεὸς ἀμφοτέρω (d. h. Himmelreich und Erde) ποιεῖ. quod deus immutab. 12 (1 281): λόγῳ ἠρξάμενος ὑπερέτης δωρεῶν, ὃ καὶ τὸν κόσμον εἰργάζετο; ausdrücklich als Werkzeug (ὄργανον) bezeichnet: Leg. alleg. III 31 (1 106); de cherub. 35 (1 162).

<sup>5)</sup> De somn. II 37 (1 691). [Vgl. Ps. 65 10. 45 5.]

<sup>6)</sup> De profug. 20 (1 562); de migrat. Abr. 18 (1 452) vgl. Sap. Salom. 18 24.

sich in eine unendliche Zahl von Ideen und wandelte sich in unzählige Kräfte um; wenn also sein Denken auch das Vehikel ist, so giebt doch Gott schliesslich selbst die Befehle<sup>1)</sup>. Nach einer anderen Anschauung von der Entstehung der Welt, die deshalb besonders interessant ist, weil wir ähnliche Gedanken bei einzelnen gnostischen Schulen finden werden, ist Gott der Vater der Welt<sup>2)</sup>. Statt dieser Metapher findet sich auch die andere von einer Ehe: Gott wird als Vater gefasst, seine Weisheit als die Mutter: „und sie, die den Samen Gottes empfing, brachte unter Wehen, die nicht vergeblich sein sollten, diese Welt hervor, seinen sichtbaren Sohn, den einzigen und geliebten“<sup>3)</sup>.

Das sind in grossen Zügen die Elemente der landläufigen Gedankenkreise, aus denen die Philosophen der alten Christenheit neue Gebäude schufen.

Das Christentum brauchte von der griechischen Philosophie weder die Idee von einem einzigen Gotte, noch den Glauben daran, daß er die Welt geschaffen habe, zu borgen. Seine Grundlage war in letzter Linie der Glaube an einen Gott; ihn schlug man in das Gewebe des Kampfes gegen den Polytheismus ein. Die Schrift, auf die man sich berief, begann mit der erhabenen Erklärung: „Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde.“ Man nahm diese Erklärung an und betrachtete sie als abschliessend und vollständig. Darin erblickte man das Bild eines einzigartigen, hohen Künstlers; mit Hilfe anthropomorphistischer Vorstellungen führte man dies Bild dann weiter aus. „Durch seine Allmacht hat er die Himmel gefestet, sie durch seine unbegreifliche Weisheit geordnet; die Erde von dem sie umschliessenden Wasser getrennt . . . und zuletzt mit seinen heiligen, fleckenlosen Händen den Menschen geschaffen, ein Abbild seines eigenen Bildes<sup>4)</sup>.“

Der Glaube daran, daß der eine Gott Himmel und Erde geschaffen habe, wurde, wenn auch nicht ohne Kämpfe, ein hervorragender und bleibender Bestandteil im christlichen Glauben. Die verschiedenen Gestalten des Ditheismus aber, die mit ihm und um ihn aufwuchsen, und die in seinen ungelösten Problemen wurzeln und von einer wahren

<sup>1)</sup> Philo, de profug. 19 (1 561).

<sup>2)</sup> ὁ τῶν ὅλων πατήρ Philo, de migrat. Abr. 9 (1 443); ὁ θεὸς τὰ πάντα γεννήσας de somn. I 13 (1 632) u. ö.

<sup>3)</sup> Philo, De ebriet. 8 (1 361).

<sup>4)</sup> 1. Clem. 33 a sq. Ein wichtiges Zeugnis für den Gegensatz zwischen dem schlichten alten Glauben und der entwickelten Theologie, die kaum hundert Jahre später aufgekommen war, ist die Bemerkung des Irenäus (IV praef. 4), daß die „Hände“ Sohn und Geist bedeuten: *homo . . . per manus eius plasmatus est, hoc est per filium et spiritum quibus et dixit: „faciamus hominem“.*

Gottesliebe genährt sind, die er forderte, sind mehr und mehr abgestorben. Aber je mehr der Glaube in der griechischen Welt um sich griff, um so empfindlicher stellte sich die Unzulänglichkeit der einfachen semitischen Kosmogonie heraus. Die Fragen nach der Art der Schöpfung, nach der genauen Beziehung Gottes zur materiellen Welt, die mit dem Auftreten des Monotheismus als einer philosophischen Doktrin aufgetaucht waren, wurden nicht weniger instinktiv gestellt, und zwar mit um so höherer und zuversichtlicherer Begeisterung, jemeher der Monotheismus ein Bestandteil der religiösen Überzeugung wurde. Es war keine Neugierde, sondern etwas, das sich bei einem gebildeten Volke mit Notwendigkeit einstellte, wenn die Frage gestellt wurde, die heute, wie damals, die Grundfrage aller theistischen Philosophie ist: Warum sind wir, wenn ein guter und allmächtiger Gott die Welt geschaffen hat, der Unvollkommenheit, Verfehlung und Plage unterworfen?

Diese Fragen nach der Art der Schöpfung und nach der Beziehung Gottes zur materiellen Welt und die beiden zu Grunde liegende Hauptfrage, die von einer Lösung mit einemmale befriedigt werden konnten, nehmen in der Geschichte der ersten drei Jahrhunderte eine hervorragende Stelle ein. Der Kompromiß, der als Endergebnis schliesslich zustande kam, ist bis auf den heutigen Tag die Grundlage der christlichen Theologie geblieben.

Die Antworten fielen natürlich zunächst nur unsicher aus. In allen Schulen innerhalb und ausserhalb der Grosskirche wurden Gedankenreihen eingeführt, die man nachher wieder fallen gelassen hat. Eine Reihe von Philosophen behandelte die Thatfachen des Christentumes als Symbole, wie die Bilder der Mysterien, und ersann so Kosmogonien, die ebenso phantastisch waren, wie sie symbolisch verstanden sein wollten. Andere, die sich mehr mit der geistigen, als mit der sinnlichen Welt befaßten, stellten Kosmogonien auf, in denen abstrakte Ideen verkörperlicht und personifiziert erschienen. Doch stand den Philosophen aller Schulen nicht nur das Empfinden der christlichen Gemeinden entgegen, sondern sie wurden auch karikiert. Ihre Gegner betonten, wie es bei litterarischen Kämpfen gewöhnlich geschieht, die schwachen Seiten und überlieferten der Nachwelt nur die Teile der Systeme, die den Angriffen am leichtesten erlagen und die auch nur aus dem Zusammenhange heraus, in dem sie in dem ganzen Systeme standen, begriffen werden konnten. Soweit man aber die zu Grunde liegenden Ideen noch aus den überlieferten Details herauschälen kann, läßt sich deutlich erkennen, daß sie im allgemeinen vollkommen dem Zuge der griechischen Philosophie gefolgt sind.

1. Man zeigte grofse Neigung, die Entstehung der Welt nach der Evolutionshypothese zu erklären. Irgendwie war sie von Gott ausgegangen. Dieser Glaube äufserte sich in mancherlei Formen; in allen Fällen aber war es ein Synkretismus. Dieselben Schriftsteller gebrauchen oft ganz verschiedene Bilder; aber alle Bilder drücken die grofse Verschiedenheit und den weiten Abstand Gottes von der Erscheinungswelt aus. Ein solches Bild war das von einem Ausströmen eines Flusses, der seiner Quelle entfließt<sup>1)</sup>. Andere Bilder waren dem Wachstume der Pflanzenwelt entlehnt: das Aufkeimen einer Pflanze aus dem Samen, oder das Ausbrechen der Blätter aus den Blattknospen des Baumes<sup>2)</sup>. Bei anderen Schriftstellern sind die Bilder der Fortpflanzung des Menschengeschlechtes entlehnt<sup>3)</sup>; das ist dann eine Weiterbildung des Gedankens, dafs Gott der Vater der Welt ist. Der Gedanke wurde wohl auch geprefst: man führte nicht nur einen Vater der Welt auf, sondern auch eine Mutter, die „Weisheit“ oder das „Schweigen“ oder ein anderes Abstraktum. Ein entwickeltes System hielt daran fest, dafs Gott selbst zwar unverheiratet sei, dafs aber alle von ihm ausgehenden Kräfte ihn paarweise verliesen und dafs alles Seiende seine Existenz ihrer Vereinigung verdanke<sup>4)</sup>. Diese Kräfte wurden ebenfalls verschieden gefafst. Bei einer Gruppe von Philosophen ist der Ausdruck *Aeon* gebräuchlich, dessen Ursprung in dieser Bedeutung dunkel ist. Bei anderen finden sich Ausdrücke, die von den Bildern des Wachsens und Sichentwickelns hergenommen sind; hier wird der stoische Terminus „Same“ wieder aufgenommen. In dem synkretistischen Systeme des Markus werden die Ausdrücke gehäuft und durch das Synonym *λόγοι* erklärt<sup>5)</sup>: die Gedanken Gottes

<sup>1)</sup> *Derivatio*: Iren. I 24s von Basilides (oder vielmehr von einer Basilidianischen Schule).

<sup>2)</sup> Wahrscheinlich liegt dies Bild dem häufig gebrauchten Wort *προβολή* zu Grunde, z. B. Hippolyt, Philos. VI 38 von Epiphanes.

<sup>3)</sup> Der Gedanke an eine Doppelnatur Gottes, eine männliche und eine weibliche findet sich schon z. Z. des Xenokrates bei Aëtius (Stobäus, Eclog. I 229; Diels, Doxogr. p. 304) und ist gewöhnlich bei den Stoikern z. B. in den Versen des Valerius Soranus, nach Varro zitiert von Augustin, de civitate dei VII 9:

*Juppiter omnipotens regum rex ipse deusque*

*Progenitor genitrixque deum, deus unus et omnis.*

Ebenso nennt Philodemus, de pietat. 16 (p. 83 ed. Gomperz; bei Diels p. 549) einen *Zeὺς ἄρσῆν*, *Zeὺς θήλυς* und Eusebius zitiert praepar. Evang. III 92 die orphischen Verse:

*‘Zeὺς ἄρσῆν γένετο, Zeὺς ἄμβροτος ἔπλετο νύμφη.*

<sup>4)</sup> So die Valentianer z. B. Hipp., Philos. VI 29, X 13; ebenso von Simon Magus VI 12: *γεγονέναι δὲ τὰς ὁλίας φησὶ κατὰ συζυγίας ἀπὸ τοῦ πυρός.*

<sup>5)</sup> Hippol., Philosoph. VI 43 von Markus: *τὰ δὲ ὀνόματα τῶν στοιχείων τὰ κοινὰ καὶ ὀντά αἰῶνας καὶ λόγους καὶ ὁλίας καὶ σπέρματα καὶ πληρώματα καὶ καρποὺς ὠνόμασε.*

werden so als aktive Kräfte gefaßt, die sich selbst in materielle Form kleiden. Nach einer Philosophenschule bethätigen sich die unsichtbaren Kräfte der Welt in derselben Weise, wie der Zimmermann sein Holz bearbeitet<sup>1)</sup>. In dem System einer anderen Schule drohte die Unterscheidung zwischen geistigem und sinnlichem Dasein überhaupt zu verschwinden. Die Kräfte, die von Gott ausgingen, waren geistig und sinnlich zugleich, was mit der monistischen Gottesauffassung zusammenhing. Sie waren die feineren, aber aktiveren Formen der Materie, die auf ihre groben, jedoch plastischen Formen einwirkten. Wieder ein anderes System sieht in Gott den unerzeugten Samen, aus dem der Baum des Lebens als Blüte und Frucht entsproßt ist<sup>2)</sup>; diese Frucht aber schließt Möglichkeiten zur Erneuerung des ursprünglichen Samens in unbeschränkter Zahl in sich<sup>3)</sup>.

Die Schwierigkeiten, die die Welt der Wirklichkeit mit ihren Unvollkommenheiten und Fehlern allen Evolutionstheorien bereitet, die doch an der Existenz eines guten und vollkommenen Gottes festhalten, wurden durch die Hypothese von einem Falle beseitigt. Der „Fall aus der ursprünglichen Gerechtigkeit“ wurde vom irdischen Paradies bis in die Sphäre der Gottheit selbst zurückgeschoben. Die Theorie wurde verschieden ausgeführt, zum Teil auch in völlig unverständlichen Symbolen ausgedrückt. In der Schule Valentins, die einen großen Anhang hatte, lehrte man, daß die göttliche Weisheit selbst Leidenschaft empfand, und aus Ehrgeiz und Begierde eine formlose Masse aus sich heraus erzeugte. Denn sie wußte nicht, daß nur der unerzeugte Eine ohne fremde Hülfe imstande ist, etwas Vollkommenes zu schaffen. Aus dieser formlosen Masse und den Trieben, die aus ihr entstiegen, entwickelte sich die sinnliche Welt und der Demiurg, der sie gestaltete<sup>4)</sup>. Eine andere Theorie behauptete einen Aufstand unter

<sup>1)</sup> Hippol., Philos. V 19 von den Sethianern: πάν ὁ τι νοήσει, ἐπινοεῖς ἢ καὶ παραλείπεις μὴ νοθέν, τοῦτο ἐκάστη τῶν ἀρχῶν πέφυκε γενέσθαι ὡς ἐν ἀνθρωπίνῃ ψυχῇ πᾶσα ἡτίσοῦν διδασκομένη τέχνη.

<sup>2)</sup> Hippol., Philos. VIII 8 von den Doketen: θεὸν εἶναι τὸν πρῶτον οἰονεῖ σπέρμα συκῆς μεγέθει μὲν ἐλάχιστον παντελῶς, δυνάμει δὲ ἄπειρον. I. c. 9. τὸ δὲ πρῶτον σπέρμα ἐκεῖνο, ὅθεν γέγονεν ἡ συκῇ, ἐστὶν ἀγέννητον. Ein ähnliches Bild bei den Simonianern, Hippol. VI 9 sqq. doch hier verquickt mit dem Bilde des sichtbaren und unsichtbaren Feuers (Hitze und Flamme). Aufgenommen von Petrus in den Clementinen hom. II 14, wo Gott als ρῖζα, der Mensch als καρπός bezeichnet wird.

<sup>3)</sup> Hippol. I. c. VIII 8: . . . ὁ καρπὸς ἐν ψῇ τὸ ἄπειρον καὶ τὸ ἀνεξαρίθμητον θησαυριζόμενον φυλάσσεται σπέρμα συκῆς.

<sup>4)</sup> Die Hauptquellen für diese Theorie, die durch ihre Sprache schon zur Karikatur herausfordern, sind die sieben ersten Kapitel des ersten Buches von Irenäus und Hippolyt, Phil. VI 32 sqq.



den Mächten der oberen Welt<sup>1)</sup>. Beide Theorien schieben die Schwierigkeit einfach zurück, ohne eine Lösung zu bieten. Die nicht-christlichen Philosophen erhoben ebenso energisch wie die christlichen Bestreiter dagegen Widerspruch<sup>2)</sup>. Sie trugen dadurch dazu bei, dem Augustinismus in den kommenden Jahrhunderten den Boden zu bereiten, ohne doch selbst dauernd Gehör zu finden, weder in der Philosophie noch in der Theologie, und weder im Osten noch im Westen.

2. Neben diesen Evolutionshypothesen ging das Streben her, die Welt als Produkt einer Schöpfung zu erklären, wie das schliesslich die herrschende Anschauung wurde. Die Welt war das Resultat einer Einwirkung Gottes auf die bereits vorhandene Materie; sie hatte sich also nicht entwickelt, sondern war geordnet und in feste Formen gebracht worden. Gott war der Bildner oder Verfertiger, und das ganze Weltall ein Kunstwerk<sup>3)</sup>.

Aber auch diese Hypothese bot, wie die monistische, bedeutende Schwierigkeiten, die sich theils aus der metaphysischen Gottesidee, theils aus dem Gedanken eines sittlich Bösen ergaben. In Verbindung damit wurden drei Hauptfragen erörtert: 1. In welcher Beziehung steht die Materie letztlich zu Gott? 2. Wie ist Gott mit ihr in Verbindung getreten, um sie zu formen? 3. Wie kam Gott, der doch allmächtig und gütig ist, dazu, etwas Unvollkommenes und Böses zu erschaffen?

1. Die dualistische Hypothese nahm eine Koexistenz der Materie mit Gott an. Doch geschah das mehr stillschweigend, als mit offenen Worten. Die Schwierigkeit dieser Annahme wechselte in dem Mafse, als man der Materie positive Eigenschaften zuschrieb. Es war allgemeine Überzeugung, dafs den Eigenschaften alles Seienden ein Substrat oder eine Substanz zu Grunde liege, der sie aufgefropft seien, und die jedem Dinge seine Einheit verlieh. Allein die Ansichten über die Natur dieser Substanz schwankten zwischen der einer mächtigen, sinnlich falsbaren Materie und eines leeren, formlosen Raumes. Die metaphysische Auffassung der Substanz wurde mit der physischen der Materie vermenget. Diese letztere wurde aber bisweilen als eine Summe von Atomen aufgefaßt, die ohne besonderes Prinzip oder ohne besondere Anordnung miteinander zusammenhängen<sup>4)</sup>; die Thätigkeit

<sup>1)</sup> Dies war besonders die Ansicht der Peraten Hippolyt., Philos. V 13.

<sup>2)</sup> Hauptsächlich Plotin, Ennead. II 92—5.

<sup>3)</sup> Diese Auffassung begegnet uns bei Justinus Mart. Apol. I 10: *πάντα τὴν ἀρχὴν ἀγαθὸν ὄντα δημιουργῆσαι αὐτὸν ἐξ ἀμορφου ὕλης*. c. 59: *ὕλην ἀμορφον οὖσαν στρέψαντα τὸν θεὸν κόσμον ποιῆσαι*. Wenn Justin diese Ansicht auch aus Plato entlehnt, so behauptet er doch, dafs Plato sie aus Moses geschöpft habe.

<sup>4)</sup> Plutarch, de anim. procreat. 5 (p. 1014 B): *οὐ γὰρ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος ἔγένεσις ἀλλ' ἐκ τοῦ μὴ καλῶς μηδ' ἱκανῶς ἔχοντος*. *ibid.* *ἀκοσμία γὰρ ἦν τὰ πρὸ τῆς τοῦ κόσμου γενέσεως*. Vgl. W. MÖLLER, Gesch. d. Kosmologie i. d. griech. Kirche S. 39.

des Schöpfers ihr gegenüber beschränkte sich auf eine allgemeine Veränderung, indem sie aus einem Haufen von Individuen ein organisiertes Heer schuf. Zuweilen faßte man sie aber auch als eine wüste, formlose Masse, die jedoch bildungsfähig war, und welcher der Schöpfer Gestalt verlieh, indem er sie formte, wie der Töpfer den Thon knetet, oder indem er die verschiedenen Bestandteile vereinte, wie ein Baumeister aus den verschiedenen Werkstücken ein Haus auführt<sup>1)</sup>. Diese Auffassungen betrachteten die Materie als mehr oder weniger roh. Sie war zwar bildungsfähig in der Hand des göttlichen Werkmeisters, aber noch besaß sie die Fähigkeit, Widerstand zu leisten. Von Basilides an wurde diese Anschauung unter einen höheren Gesichtspunkt gerückt. Man behielt die Unterscheidung von Subjekt und Objekt bei, so daß die Thätigkeit des überweltlichen Gottes noch in der Erschaffung und nicht in der Evolution bestand; doch er schuf die Dinge „aus dem Nichtseienden“. Und das, was er schuf, wurde durch das Bild vom Samen ausgedrückt, der in sich die Fähigkeit schließt, nicht nur im allgemeinen zu wachsen, sondern auch in verschiedener Weise zu wachsen. Darin waren drei Welten eingeschlossen: die Welt des Geistes, die der Materie und zwischen beiden die Welt des Lebens. Zuweilen wird das Bild mit Zuhülfenahme der aristotelischen Begriffe *genera* und *species* näher erläutert<sup>2)</sup>. Der Ursame, den Gott erschuf, ist das letzte *summum genus*. Der Prozeß, durch den alle Dinge in die Erscheinung traten, verlief in einer unserem Erkennen entgegengesetzten Reihenfolge. Die Staffeln, auf welchen unsere Gedanken zu den Ideen aufsteigen, bilden eine fast endlose Stufenleiter von Komplexen, deren jeder dem nächst höheren untergeordnet ist, und die vom sinnlich wahrnehmbaren Gegenstand emporsteigen zu der erhabensten aller Abstraktionen, dem absoluten Sein und der absoluten Einheit und diese Staffeln sind andererseits die Entwicklungsstufen, nach denen das absolute Sein und die absolute Einheit, d. h. Gott, die Welt aus dem Nichtseienden entstehen liefs oder schuf. Die Grundlage dieses Systemes ist platonisch, doch sind einzelne Ausdrücke von Aristoteles und den Stoikern entlehnt. Und schließlicly wurde das noch die Grundlage eines Systemes, das am Ende auch in der Kirche zur Herrschaft gelangte. Der Über-

<sup>1)</sup> Sap. Salom. 1118: *κτίσασα τὸν κόσμον ἐξ ἀμόρφου ὕλης*. Just. Mart., Apol. I 10. 59 (s. o. S. 142, Anm. 3). Athenagor., Supplic. 15: *ὡς γὰρ ὁ κηραμεὺς καὶ ὁ πηλός, ὕλη μὲν ὁ πηλός, τεχνίτης δὲ ὁ κηραμεύς, καὶ ὁ θεὸς δημιουργός, ὑπακούουσα δὲ αὐτῷ ἡ ὕλη πρὸς τὴν τέχνην*.

<sup>2)</sup> Hippol., Philosoph. VII 22 von Basilides: *τοῦτ' ἐστὶ τὸ σπέρμα, ὃ ἔχει ἐν ἑαυτῷ πᾶσαν τὴν πανσπερμίαν, ὃ φησὶν Ἀριστοτέλης γένος εἶναι εἰς ἀπείρους τεμνόμενον ἰδέας, ὡς τέμνομεν ἀπὸ τοῦ ζώου βοῦν, ἵππον, ἄνθρωπον ὅπερ ἐστὶν οὐκ ὄν*. Vgl. X 14.

gang ist schon bei Tatian zu bemerken. Bei ihm ist Gott der Urheber nicht nur der Formen und Eigenschaften, sondern auch der Materie, die für alle Dinge die Voraussetzung bildet<sup>1)</sup>: „Der Herr aller Dinge, der selbst der Grund des Alls ist, ohne doch irgend ein Geschöpf zur Existenz gebracht zu haben, war allein; sofern aber alle Macht über Sichtbares und Unsichtbares in ihm lag, so verlieh er selbst durch seinen *Logos* allen Dingen Wesen mit sich selbst“. In anderer Form findet sich derselbe Gedanke auch bei Athenagoras<sup>2)</sup>; er weist bei der Verteidigung des Christentumes darauf hin, daß dieses, weit entfernt die Existenz Gottes zu leugnen, ihn zur Ursache alles Seienden mache, ihn, der allein ungeschaffen und unvergänglich ist; desgleichen bei Theophilus<sup>3)</sup>, der nicht weniger Gewicht darauf legt. Doch hatte man schon früh die Wichtigkeit erkannt. Längere Zeit hindurch hat es wohl unreflektiert als ein Stück des hebräischen Monotheismus gegolten; dann gab ihm die Entwicklung der platonischen Gedankenreihen innerhalb des Christentumes eine philosophische Form: und zu Anfang des dritten Jahrhunderts war es in der christlichen Kirche herrschende Anschauung: Gott hat die Materie geschaffen. Er war nicht mehr lediglich der Weltenbaumeister, sondern auch ihre Ursache<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Tatian, *Oratio ad Graec.* 5 (nach dem Text von SCHWARTZ).

<sup>2)</sup> Athenagor., *Supplic. pro Christian.* 4.

<sup>3)</sup> Theophilus, *ad Autolyc.* II 4 und 10. An der ersten Stelle fügt er jedoch hinzu: *τί δὲ μέγα εἰ ὁ θεὸς ἐξ ὑποκειμένης ὕλης ἐποίησεν τὸν κόσμον.*

<sup>4)</sup> Die wichtigste Stelle ist *Hermas*, *mand.* 1, wo es in rein philosophischer Sprache heisst: *ὁ θεὸς ὁ τὰ πάντα κτίσας καὶ καταρτίσας καὶ ποιήσας ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι τὰ πάντα* (als Schriftwort zitiert von Irenäus IV 20<sub>2</sub> = Eusebius h. e. V 87. Origenes, *de princ.* I 33, II 15 u. ö.) Man muß diese Stelle im Lichte der Distinktionen lesen, die Athenagoras deutlich vollzieht, *Suppl. pro Christ.* 4 u. 19, wo *τὸ ὄν* = *τὸ νοητόν* ist, das *ἀγέννητον* ist; während *τὸ οὐκ ὄν* = *τὸ αἰσθητόν* ist, das seinerseits *γενητόν*, *ἀρχόμενον εἶναι καὶ πανόμενον* ist. Die Bedeutung von *τὸ μὴ ὄν* erhellt aus dem Ausdruck: *τὸ ὄν οὐ γίνεται, ἀλλὰ τὸ μὴ ὄν*; hier ist offenbar *τὸ μὴ ὄν* = *τὸ δυνάμει ὄν*, das potentiell existierende (vgl. MÖLLER, *Kosmologie in der griech. Kirche* S. 123). An anderen Stellen, wo ähnliche Ausdrücke vorkommen, ist nicht deutlich, ob die Vorstellung nicht vielmehr die von einem Künstler ist, der der Materie eine bestimmte Form verleiht und so etwas schafft, was vorher nicht vorhanden war. II. *Maccab.* 7<sub>28</sub>: *ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός*; II. *Clem.* 18: *ἐκάλεσεν γὰρ ἡμᾶς οὐκ ὄντας καὶ ἠθέλησεν ἐκ μὴ ὄντος εἶναι ἡμᾶς*; Ps. *Clemens*, *homil.* III 32: *τῷ τὰ μὴ ὄντα εἰς τὸ εἶναι συστήσαντων, οὐρανὸν δημιουργήσαντι, γῆν πιλώσαντι, θάλασσαν περιορίσαντι, τὰ ἐν ᾗ ταμιεύσαντι καὶ τὰ πάντα ἀέρι πληρώσαντι.* Hippol. in *Genes.* 16 (frg. 10 p. 124 LAGARDE): *τῇ μὲν πρώτῃ ἡμέρᾳ ἐποίησεν ὁ θεὸς ὅσα ἐποίησεν ἐκ μὴ ὄντων ταῖς δὲ ἄλλαις οὐκ ἐκ μὴ ὄντων.* Bei Theophilus wechseln diese Ausdrücke mit *ἡ ὑποκειμένη ὕλη*, sodaß daraus ihre Identität zu folgern ist: *ad Autolyc.* I 4: II 10: *ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν.* II 4: *τί δὲ μέγα εἰ ὁ θεὸς ἐξ ὑποκειμένης ὕλης ἐποίησεν τὸν κόσμον . . . ἵνα ἐξ οὐκ ὄντων ποιῇ ὅσα βούλεται.* In den letzten Büchern der Clementinischen Homilien bedeutet *τὸ μὴ ὄν* „leerer Raum“. Die ganze Stelle XVII 8 giebt eine ebenso klare wie interessante Darstellung.

Allerdings wurde diese Theorie nicht sofort allgemein angenommen. Sie schob die ethischen Schwierigkeiten nur beiseite, ohne sie zu lösen, und darum wurde sie von solchen, die diese Schwierigkeiten drückend empfanden, hart angegriffen. Zwei Schriften sind in der Litteratur das Zeugnis für diese Kämpfe: Tertullians Traktat gegen Hermogenes, und ein Dialog über dasselbe Thema von einem sonst unbekannten Maximus<sup>1)</sup>. Beide Schriften gewinnen unser Interesse nicht nur als Beispiele der Polemik jener Zeit, sondern weil sie die unlösbaren Schwierigkeiten offenbaren, die jeder Versuch, sittliche Übel auf metaphysische Ursachen zurückzuführen, aufweisen muß. Wenig später hat man die Schwierigkeit praktisch beseitigt: Die Lösung der sittlichen Frage fand man in der Lehre vom freien Willen; die der metaphysischen in der allgemeinen Zustimmung zum Glauben daran, daß Gott alle Dinge aus nichts geschaffen hat.

2. Und wie trat Gott, mag man die Materie auffassen, wie man will, wenn man sie nur von Gott geschaffen sein läßt, mit ihr in Berührung, sodaß er ihr Eigenschaften und Gestalt verlieh? Die Schwierigkeit dieser Frage wuchs in dem Maße, als die Gedankenentwicklung sich von anthropomorphistischen Vorstellungen löste. Die herrschende Vorstellung war die von einer Vermittelung. Zuweilen faßte man diese Vermittelung unter dem Gesichtspunkt einer Menge und Mannigfaltigkeit von Wirkungen; dann mußten die Mittler ebenfalls als eine Mehrheit betrachtet werden. So bei Philo. Die Mittler waren die Engel der Juden, die Dämonen der Griechen. Wer sich auf die Schrift stützte, sah eine Anspielung hierauf in dem Gebrauch des Plurals in der Genesisstelle: „Laßt uns Menschen machen“<sup>2)</sup>. Eine andere Gedankenreihe bewegte sich in der Richtung, die zuerst in Platos Timäus eingeschlagen worden war; sie nahm nur einen Schöpfer und Herrn der Welt an, der in Abhängigkeit von dem überweltlichen Gotte dem Existierenden Gestalt verlieh. In einzelnen Philosophenschulen vereinigte man diese Gedankenreihe mit der anderen von der Schöpfung durch den Sohn<sup>3)</sup>. Noch mehr als eine derartige Spekulation wurde von der Phantasie in unkontrollierbarem Spiel eronnen; doch ist es nicht nötig, sie aus ihrem Schlummer zu erwecken.

<sup>1)</sup> Bei Eusebius, praepar. ev. VII 22 u. ö.; abgedruckt bei Routh, Reliquiae sacrae 2<sup>2</sup> 87 sqq.

<sup>2)</sup> Justin, Dialog. cum Tryph. 62. Irenäus, I 241. (Hippol., Philos. VII 16. 20.) Ebenso Philo, de profug. 13 (1 556); er fährt hier nach Anführung der Genesisstelle im Anschluß an die platonische Gedankenreihe so fort: *διαλέγεται μὲν οὖν ὁ τῶν ὄλων πατὴρ ταῖς ἐαυτοῦ δυνάμεσιν, αἷς τὸ θνητὸν ἡμῶν τῆς ψυχῆς μέρος ἔδωκε διαπλάττειν, μιμουμέναις τὴν αὐτοῦ τέχνην.*

<sup>3)</sup> So die Peraten Hippol., Philosoph. V 17.



Die Anschauung, die sich schliesslich im christlichen Bewusstsein dauernd festsetzte, hatte sich inzwischen von selbst aus jüdischen und griechischen Bestandteilen gemischt entwickelt. Einerseits herrschte bei den Juden schon lange der Glaube an die Kraft des göttlichen Wortes, und der Glaube an seine Weisheit hatte von selbst zur Anschauung geführt, dass diese Weisheit eine substantielle Kraft sei. Auf der anderen Seite hat der Gedanke der griechischen Philosophie, dass der Geist oder die Vernunft in die durcheinander gemengten Bestandteile des ursprünglichen Chaos Ordnung gebracht habe, sich zur Idee entwickelt, dass der *Logos* eine Art der Auswirkung Gottes sei. Diese verschiedenartigen Bestandteile, die von Natur eine gewisse Verwandtschaft zeigen, waren, wie wir gesehen haben, schon von Philo zu einem universalen Systeme verschmolzen worden. Im zweiten Jahrhundert gingen sie neue Verbindungen untereinander ein und zwar ebensowohl innerhalb wie ausserhalb der christlichen Gemeinden<sup>1)</sup>. Die Schattenhaftigkeit der Auffassung, der wir bei Philo begegnet sind, finden wir ebenso auch bei den ersten Ausgestaltungen dieser neuen Verbindungen. Es ist noch nicht deutlich zum Ausdrucke gebracht, ob der *Logos* als eine Art der Auswirkung Gottes, oder als eine substantiell vorhandene Kraft anzusehen sei. Jedenfalls aber galt Gott als der Schöpfer: seine Weltherrschaft war ebenso unbestritten wie seine Einzigkeit: es gab keinen, der sich mit ihm messen konnte, wenn auch in gewisser Hinsicht der *Logos* Gott war.

3. Wie aber war es möglich, dass ein geistiger und dabei allmächtiger Gott eine Welt voll Unvollkommenheiten und Übel schaffen konnte? Die monistische Schöpfungslehre antwortete auf diese Frage, wie wir gesehen haben, durch die Hypothese von einem Falle; die dualistische entweder durch die Hypothese, dass das Böse der Materie anhafte, oder durch die Lehre von einer Schöpfung durch untergeordnete und unvollkommene Mittler.

Jene Ansicht war weniger griechisch, als orientalisch; aber sie stimmte mit der griechischen Anschauung, durch die sie auch gestützt wurde, zusammen, dass die Materie der Grund aller Formlosigkeit und Unordnung sei.

Die zweite Hypothese ist nur ein Ausbau der platonischen Unterscheidung zwischen der vollkommenen Welt, die Gott unmittelbar durch seine eigenen Kräfte geschaffen hat, und der Welt der Sterblichkeit und Unvollkommenheit, deren Schöpfung er seinen untergeordneten Mittlern überlassen hatte. In dem platonischen Systeme war Gott

---

<sup>1)</sup> Der Jude, den Celsus öfters reden lässt, sagt: „Wenn euer Logos der Sohn Gottes ist, so stimmen wir dem zu“. Origenes, *Contra Cels.* II 31.



selbst, in einer bestimmten Form seines Handelns der Schöpfer (Demiurg), während seine Mittler Wesen waren, die er selbst erst geschaffen hatte<sup>1)</sup>. In dem Systeme, das im zweiten Jahrhundert ausgebildet wurde und das seine erste Formulierung Marcion verdankt, war der Schöpfergott vom höchsten Gott unterschieden; er nahm hier die Stelle ein, die dort die Engel-Mittler vertraten. Er war dem höchsten Gott untergeordnet und stammte im letzten Grunde von ihm ab<sup>2)</sup>; aber da er doch in dem Denken eine so hervorragende Stelle einnahm, so erschien er als Rivale und Gegner. Alle Widersprüche, Unvollkommenheiten, die Ungleichheiten in Lage und Anlagen, die uns auf materiellem wie sittlichem Gebiete begegnen, waren gelöst durch die Hypothese von zwei feindlichen Welten, die beide unter dem Einflusse verschiedener Mächte stehen. Diese Lösung wurde denn auch auf den Gegensatz von Altem und Neuem Testament übertragen. Man hatte schon früher daran gedacht, daß der Gott der Juden von dem Vater Jesu Christi verschieden sein möge; aber erst Marcion, der den Paulinismus ins Extrem trieb, riß die Kluft zwischen Gesetz und Evangelium, Fleisch und Geist so tief, daß die beiden Gebiete als unversöhnbar feindlich erschienen, und daß es als das Amt des Heilandes angesehen wurde, den Gott der Liebe und Gnade in die Welt zurückzubringen, in der er keine Stelle mehr gehabt hatte<sup>3)</sup>.

Der Vorwurf, den man all diesen Hypothesen trotz aller Vorbehalte und Klauseln machen konnte, war der, daß man dem Ditheismus zutrieb. Die philosophischen Schwierigkeiten, die dem Monotheismus entgegenstanden, waren ja ungeheuer; aber der Knoten liefs sich nicht lösen durch die Annahme einer vorzeitlichen, feindlich widerstrebenden Materie oder eines unabhängigen und rivalisierenden Gottes. Die ganze Kraft des Glaubens an Einen Gott, von dem gesamten Denken jener Zeit genährt, warf sich, die Schranken durchbrechend, auf die hier gewiesenen Bahnen. Die ethischen Schwierigkeiten wurden, wie die nächste Vorlesung zeigen wird, durch den Gedanken der Willensfreiheit gehoben; die metaphysischen Bedenken gegen eine Berührung Gottes mit der Materie wurden beseitigt theils durch die Annahme, daß Gott die Materie geschaffen habe, theils durch die andere, daß er sie geformt habe mit Hilfe seines *Logos* d. h. seines Sohnes, der von Ewigkeit her bei ihm existierte.

---

<sup>1)</sup> Vgl. Origenes, *Contra Cels.* IV 54.

<sup>2)</sup> Hippolyt., *Contr. Noët.* 11.

<sup>3)</sup> Unter den zahlreichen Förderungen, die die alte Kirchengeschichte A. HARNACK verdankt, ist nicht die geringste die, daß er MARCION wieder von den übermäßigen Verdächtigungen gereinigt hat, die eine blinde Annahme von Tertulians Kritik verschuldet hatte; siehe bes. HARNACK, *Dogmengesch.* 1<sup>2</sup> 226 ff.

In der patristischen Litteratur treten uns diese Gedankenreihen zuerst bei Irenäus entgegen: sie stehen im Vordergrund seiner ganzen Theologie. Wie es scheint, waren sie auch in den Gemeinden, die er kannte, so allgemein in Geltung, daß er sie als einen Teil der offiziellen „Glaubensregel“ bezeichnen konnte. Ich lasse hier eine Hauptstelle folgen, an der er sich so ausdrückt<sup>1)</sup>: „Es giebt einen allmächtigen Gott, der alles durch sein Wort geschaffen und bereitet hat, erschaffen aus dem Nichts, damit alles existiere; wie die Schrift sagt: „Durch das Wort des Herrn sind die Himmel gefestet worden und durch den Hauch seines Mundes ihr ganzes Heer“ (Ps. 32<sub>6</sub>). Und wiederum: „Alles ist durch ihn geschaffen, und ohne ihn ist nichts geschaffen“ (Joh. 1<sub>3</sub>). Von diesem „Alles“ giebt es keine Ausnahme; alles hat der Vater geschaffen, Sichtbares und Unsichtbares, Sinnliches und Geistiges und Zeitliches nach gewisser Ordnung und Ewiges und alles dies; nicht durch Engel noch durch Kräfte, die von seinem Geiste sich entfernt hätten; denn Gott, der Allmächtige, bedarf keiner Hilfe; sondern durch das Wort und seinen Geist hat er alles gemacht, geordnet; so leitet er alles, verleiht allem Existenz: er, der die Welt geschaffen hat — denn die Welt besteht aus allem —, der der Gott Abrahams und der Gott Isaaks und Jakobs ist, über den kein anderer Gott ist, kein Anfang, keine Macht, kein Pleroma, — das ist, wie wir zeigen wollen, der Vater Jesu Christi.“

Die gleiche Anschauung spricht mit ähnlichem Nachdruck und ähnlicher Betonung ein Schüler des Irenäus aus, an dem sich ein größerer Einfluß der philosophischen Spekulationen seiner Zeit beobachten läßt<sup>2)</sup>.

„Ein Gott, zuerst und einzig, Schöpfer und Herr aller Dinge; er hat niemand, der ihm gleichzeitig wäre, nicht das unermessliche Chaos, nicht das unendliche Wasser, nicht das feste Land, nicht die dichte Luft, nicht das heiße Feuer, nicht den feinen Geisteshauch, nicht des weiten Himmels tiefblaue Wölbung; sondern er war einer allein für sich; er wollte, und da schuf er das, was vorher nicht existierte, nur hatte er den Willen, etwas zu schaffen, denn er wußte, was sein würde. . . . Dieser höchste und eine Gott erzeugte zuerst im Geiste das Wort; nicht das Wort wie den Klang einer Stimme, sondern die im Universum beschlossene geistige Kraft. Dies allein erzeugte er aus dem, was existierte. Denn das Existierende war der Vater selbst, von ihm kam der Grund des Erzeugten, das Wort, das in sich den Willen des Erzeugers trug und den Sinn des Vaters kannte. . . . Und

<sup>1)</sup> Irenäus I 221; vgl. IV 20.

<sup>2)</sup> Hippolyt, Philos. X 32 sq.

als daher der Vater befahl, daß die Welt werde, da vollzog das Wort mit einemmale den Befehl zum Wohlgefallen Gottes.“

Dieser „Glaube“ des Irenäus und seiner Schule wurde für die spätere christliche Theologie grundlegend. Er richtete sich mit der Zeit an einen weiten Kreis und faßte in sich das Urteil der Durchschnittschristen über die allgemeinen philosophischen Probleme des zweiten Jahrhunderts zusammen. Die Fragen wurden allerdings nicht mehr im Ernst als offene behandelt. Die alexandrinischen Idealisten so gut wie die gallischen Rhetoren nahmen trotz aller Schwierigkeiten den Glauben an, daß es ein Gott sei, der sich der Menschheit durch das Wort geoffenbart habe, durch das er sie geschaffen, und daß dies Wort in Jesus Christus in die Erscheinung getreten sei. Aber die Alexandriner hatten weniger mit metaphysischen, als mit den moralischen Schwierigkeiten zu thun, und die Rücksicht auf diese Schwierigkeiten veränderte auch ihre Anschauungen bezüglich der Schöpfung. Des Origenes Kosmogonie war eine Theodicee. Er wollte nicht so sehr im einzelnen erkennen, wie die Welt entstanden sei, sondern vielmehr „Gottes Wege zu den Menschen rechtfertigen“. Er bewegte sich dabei völlig auf den Bahnen der alten Philosophie und ließ, was diesen Teil seines theologischen Systemes betrifft, das Urteil des Porphyrius<sup>1)</sup> als berechtigt erscheinen, daß er nach seiner Lebensweise ein Christ, nach seinem Gottesbegriff ein Grieche sei. Er schloß sich der philonischen Schule an, wenn er annahm, daß die Schöpfung ursprünglich in einer Welt von Ideen oder „intelligibelen“ Wesen bestanden habe, und daß das treibende Motiv der Schöpfung Gottes Güte gewesen sei<sup>2)</sup>. Doch darin entfernte er sich von der Lehre jener Schule, oder setzte sie vielmehr fort, wenn er weiter annahm, daß Gottes Wort oder Weisheit, dadurch er die Welt geschaffen hatte, keine unpersönliche Kraft, sondern sein Sohn sei, und daß sowohl dieser Sohn, wie die Schöpfung einer Welt von Ideen von aller Ewigkeit her existiere<sup>3)</sup>. Er hält es für gottlos zu meinen, daß Gott jemals ohne seine Weisheit existiert habe, nur mit der Fähigkeit zur Erschaffung, aber ohne den Willen dazu, und er kann sich nicht davon überzeugen, daß die Weisheit ohne den Gedanken an die zukünftige Welt existiert habe, oder daß es eine Zeit gegeben habe, wo Gott nicht allmächtig war, da er keine Welt zu lenken hatte<sup>4)</sup>. Die Beziehung jener beiden Personen zur Welt ist in verschiedener Weise aufgefaßt: entweder so, daß vom

---

<sup>1)</sup> Bei Eusebius h. e. VI 197.

<sup>2)</sup> Origenes, de princip. II 91.6.

<sup>3)</sup> I 22.

<sup>4)</sup> I 22. 10.

Vater und Sohn, die von Ewigkeit her zusammen existieren, die Welt der Wirklichkeit hergeleitet wurde: der Vater die Ursache ihrer Existenz, der Sohn die ihrer vernunftgemäßen Existenz<sup>1)</sup>; oder so, daß die ganze sichtbare und unsichtbare Welt durch Vermittelung des allein göttlichen Sohnes geschaffen ist, der in sich selbst Verbindungsfäden mit einzelnen Teilen der so geschaffenen Dinge fand, und der so der Grund war, daß sie zu vernünftigen Geschöpfen wurden<sup>2)</sup>. Diese Erscheinungswelt ist, wie es sich Philo und die Platoniker vorgestellt hatten, ein Abbild der Ideenwelt und in der Zeit entstanden. Aber sie ist weder die erste derartige Welt, noch wird sie die letzte sein<sup>3)</sup>. Ihre Materie sowohl, wie ihre Gestalt ist von Gott geschaffen<sup>4)</sup>. Von ihm ist sie gemacht, und zu ihm wird sie wieder zurückkehren. Das stoische System hatte den Prozeß mit dem Samen verglichen, der sich zur Blüte und Frucht entwickelt und dann hinwelkt, aber dann einen ähnlichen Samen zurückläßt, bei dem sich dasselbe Spiel wiederholt: so vollzieht sich auch in der Welt ein Gesetz, das anhebt zum Beginn und fortschreitet durch die folgende Periode und dann zum Ende gelangt, das seinerseits wieder den Anfang einer neuen Entwicklungsreihe bildet. Das System des Origenes war nur eine Modifikation von diesem: auch es kannte einen absoluten Anfang und ein absolutes Ende; aber Anfang und Ende ist Gott. Zwischen diesen beiden göttlichen Ewigkeiten schwingen die Welten, von denen auch wir einen Teil ausmachen. In ihnen sind alle vernünftigen Wesen ursprünglich frei und gleich; sie sind nicht mehr gleich, weil sie von ihrer Freiheit verschiedenen Gebrauch gemacht haben. So ist diese Annahme mehrerer Welten eine Ergänzung einerseits des Gedankens der Freiheit, andererseits des der göttlichen Gerechtigkeit, weil sie die großen Unterschiede in der äußeren Lage erklärt und zugleich der Zucht Raum verstattet.

Zahlreiche Stücke dieses Systems waren in der morgenländischen Theologie während des vierten Jahrhunderts in Geltung. Schließlich wurden jedoch die Teile, die mit dem Systeme des Irenäus in Widerspruch standen, abgestoßen. Die große Menge der Christen begnügte sich mit einem schlichteren Glauben. Mehr als eine Frage blieb ungelöst, und die Annahme, daß die Welt von einem zweiten Gotte geschaffen sei, bildete einen Teil im Glauben einer Kirche, die einige Jahrhunderte lang blühte, ehe sie verschwand, die aber ihre Spuren in einzelnen unverständlichen Bräuchen auch bei den Gemeinden, die

<sup>1)</sup> Origenes, de princ. I 35 sq. s.

<sup>2)</sup> II 63.

<sup>3)</sup> III 53.

<sup>4)</sup> II 94.

sie abstieſen, hinterlaſſen hat. Doch wurde der Glaube an einen Gott und die Identität dieſes Gottes mit dem Schöpfer der Welt nicht mehr ernſthaft angetaſtet. Das Ende der Streitigkeiten zeigt ſich darin, daß man ſich auf ein anderes, wenn auch verwandtes Gebiet begab. Der Streit war fernerhin nicht mehr um die Theologie, ſondern um die Chriſtologie. Der Ausdruck „Monarchie“, den man vorher für die Alleinherrſchaft des einen Gottes gebraucht hatte, im Gegenſatz zur getrennten Herrſchaft verſchiedener Götter, wurde nun auf die Alleinherrſchaft des Vaters übertragen im Gegenſatz zur „Ökonomie“ des Vaters, des Sohnes und des hl. Geiſtes. Auf dieſem neuen Gebiete der Streitigkeiten tauchen die alten Vorſtellungen wieder auf. Die moniſtiſchen und dualiſtiſchen Theorien von dem Urſprunge der Welt liegen den beiden monarchianiſchen Schulen zu Grunde, in deren einer Chriſtus als eine Erscheinungsform (*modus*) Gottes gefaßt wurde, während er der anderen als eine von Gott erhöhte Kreatur galt. Für den Verlauf dieſer chriſtologiſchen Streitigkeiten hatte die griechiſche Philoſophie nicht weniger entſcheidende Bedeutung, wie ſie für die vorausgehenden gehabt hatte; mit einigen Phaſen dieſes Verlaufes werden wir uns noch in einer ſpäteren Vorleſung zu befaſſen haben.

Wenn wir zuſammenfaſſen wollen, was der Einfluß des Griechentumes auf die Vorſtellung von Gott in ſeiner Beziehung zur Sinnenwelt geweſen iſt, ſo können wir ſagen: es war dieſes, daß man eine vernünftige Grundlage für den jüdiſchen Monotheismus fand. Die griechiſche Philoſophie trug dazu bei, daß die chriſtlichen Gemeinden das als eine verſtandesmäßige Überzeugung feſthielten, was ſie zuerſt als eine Geiſtesoffenbarung empfangen hatten. Die ſittlichen Probleme, die das Menſchenleben bietet, und der Einfluß, den der Orient auf einzelne Teile der chriſtlichen Welt in hohem Maße ausübte, führte zum Ditheismus hin. Doch die Durchſchnittsmeinung der denkenden Menſchen — und die iſt doch im letzten Grunde die Löſung aller philoſophiſchen Probleme — hatte ſich im Laufe der Jahrhunderte im Glauben an einen Gott befeſtigt. Mit dieſer Überzeugung, die nun ebenſo tief gewurzelt war, wie ſie ſich langſam entwickelt hatte, hielt man daran feſt, daß die Schwierigkeiten der Annahme einer Macht, die durch die Exiſtenz einer feindlichen Macht beſchränkt iſt, größer ſind, als die großen Schwierigkeiten, die die Annahme eines Gottes, der das Böſe zuläßt, bereiten. Die herrſchende theiſtiſche Philoſophie der Griechen wurde ſo auch die herrſchende Philoſophie der Chriſten. Formell wie inhaltlich übte ſie ihre Herrſchaft. Sie legte auf den Gedanken, daß Gott der Künſtler und Baumeiſter des Universums ſei, einen größeren Nachdruck, als auf deſſen immanenten Grund.



Mag sich auch die Form ändern, der Inhalt wird bleiben. Der Platonismus ist nicht das einzige System, das sich mit dem Fundamentalsatze vereinigen läßt „von ihm, durch ihn und zu ihm sind alle Dinge“ (Röm. 11<sup>36</sup>), und es ist nicht unmöglich, daß nach der langen Reihe von Jahrhunderten die christliche Welt zu der Anschauung zurückkehren wird, die vor Zeiten verdrängt worden ist, die aber noch immer nicht ihre Kraft verloren hat, daß er nicht „fern ist, sondern ganz nahe“, daß „er in uns ist und wir in ihm“, daß er ohne Veränderung ist, aber sich in und mit seinen Geschöpfen verändert, und daß er, der „von seiner Schöpfung ruht“, doch „immerfort wirkt“ und zwar so, daß das Universum in seiner Bewegung selbst seine ewige und vollendete Selbstoffenbarung ist.

## Achte Vorlesung.

### Griechische und christliche Theologie.

---

#### II.

#### Das sittliche Weltregiment.

##### A. Die griechische Vorstellung.

1. Die Vorstellung von einem Gott hat sich, wie wir bereits gesehen haben, in dem allgemeinen Flusse der Entwicklung der Vorstellung von der Einheit der Welt herausgebildet. Doch sie nahm diese Vorstellung nicht vollständig in sich auf. Im Gottesbegriffe war die Vorstellung einer Persönlichkeit die herrschende; in dem Begriffe der Welt war das die Ordnung. Aber Persönlichkeit setzt Willen voraus, und der Wille schien die Fähigkeit, sich zu ändern, einzuschließen; wo aber in der Welt sich ein Gesetz nachweisen liefs, da war es fest und unveränderlich.

Am deutlichsten zeigte sich das Weltgesetz an der Bewegung der Himmelskörper. Das liefs sich mit Zahlen ausdrücken, und der Zahlenphilosoph war der erste, der die Welt „Kosmos“ benannte, als eine unter einem Befehl stehende Armee<sup>1)</sup>. Das Gesetz, das man sich mit Hülfe von Zahlen klar machen konnte, hatte darum auch seinen Teil an den Zahlenverhältnissen. Diese Zahlenverhältnisse sind nicht nur fest, sondern durchaus unveränderlich. Dafs ein bestimmtes Verhältnis anders sein könnte, als es ist, erscheint nicht denkbar. Derselbe Philosoph, der zuerst vom „Kosmos“ geredet hatte, fafste nun die Welt

---

<sup>1)</sup> Aëtius bei Plutarch, de placit. phil. II 11 (DIELS, Doxogr. Gr. p. 327):  
*Πυθαγόρας πρῶτος ἀνόμασε τὴν τῶν ὄλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῷ τάξεως.*

auch als „nach zwingenden Gesetzen eingerichtet“ und die Metaphysiker, die ihm folgten, drückten es in dem Satz aus: „Alles ist mit Notwendigkeit“<sup>1)</sup>).

Diese Anschauung vermengte sich von selbst mit einem älteren griechischen Gedanken: man nannte die Länge des menschlichen Lebens und das Maß seiner Gaben den „Anteil“ eines Menschen. Die Zuweisung dieses Anteiles betrachtete man entweder als ein Werk des Zeus oder anderer Götter; oder man dachte sich die Sache so, daß die Götter ebenso wie die Menschen ihren Anteil erhielten; ganz gewöhnlich war auch die Anschauung, nach der dieser Anteil selbst aktiv erschien, als Wirkung eines besonderen Wesens; er war bald persönlich, bald unpersönlich; in jedem Fall aber unvermeidlich<sup>2)</sup>. Wegen dieser Unvermeidlichkeit wurde diese Vorstellung mit der eines unveränderlichen physikalischen Gesetzes verknüpft. Der Satz „Alles ist mit Notwendigkeit“ wurde daher bald so ausgedrückt: „Alles ist vom Schicksal bestimmt“<sup>3)</sup>).

Der persönlichen Macht des Zeus stand nun die finstere unfalschbare Starrheit eines unpersönlichen Schicksales gegenüber<sup>4)</sup>. Namentlich die Stoiker haben diesen Gedanken weiter ausgebildet. In der alten Mythologie, aus der diese Gedanken ja stammen, hatte man sie personifiziert und die Schicksalsgöttinnen bald als Töchter des Zeus und der Themis, bald als solche der Nacht bezeichnet<sup>5)</sup>; jenes ihr sicheres Erscheinen und ihr vollendet gesetzmäßiges Eintreten, dies ihr finsternes Walten ausdrückend. Das erstere wurde dann das vorwiegende: das Schicksal war eine „ewige, beständige und gesetzmäßig verlaufende

1) Aëtius bei Plutarch l. c. I 252 sq. (DIELS l. c. p. 321): *Πυθαγόρας ἀνάγκην ἕκῃ περικείσθαι τῷ κόσμῳ Παρμενίδης καὶ Δημόκριτος πάντα κατὰ ἀνάγκην...*

2) Für die zahlreichen Stellen, auf die sich diese Sätze stützen, genügt es, auf NÄGELSBACH, Homerische Theologie<sup>2</sup> 120 ff. und Nachhomer. Theologie 141 ff. hinzuweisen.

3) Aëtius bei Plutarch, de placit. philos. I 271 (DIELS, Doxogr. p. 322): *Ἡράκλειτος πάντα καθ' εἰμαρμένην τὴν δὲ αὐτὴν ὑπάρχειν καὶ ἀνάγκην*. Die Identifizierung von ἀνάγκη und εἰμαρμένη findet sich auch bei Parmenides und Democritus in der Fortsetzung der oben zitierten Stelle. In viel späterer Zeit machte man zwischen beiden Worten einen Unterschied: ἀνάγκη wurde dann üblich als Bezeichnung der inneren Notwendigkeit eines Satzes, gegen den Widerspruch undenkbar erscheint: Alex. Aphrodis., Quaest. Nat. II 5 (p. 96 SPENGLER): *τέσσαρα γοῦν τὰ δις δύο ἐξ ἀνάγκης οὐ μὴν καθ' εἰμαρμένην εἶγε ἐν τοῖς γινομένοις τὸ καθ' εἰμαρμένην; andererseits οἷς καθ' εἰσὸν αἰτιῶν γινομένοις τὸ ἀντικείμενον ἀδύνατον, πάντα εἶη ἂν καθ' εἰμαρμένην*.

4) NÄGELSBACH, Nachhomer. Theol. S. 142.

5) Hesiod, Theogon. 218 sqq. 901 sqq.

Bewegung“<sup>1)</sup>; eine „ununterbrochene Kette von Ursachen“<sup>2)</sup>. Die Vorstellung der Notwendigkeit ging in die einer verstandesmäßigen inneren Kraft über: die Idee eines Schicksales wurde also zu der eines Gesetzes umgebildet.

Diese hohe Anschauung, die ein unvergängliches Besitztum des Menschengeschlechtes geworden ist, wurde weiter ausgeführt unter dem Bilde, daß die Welt ein großes Staatswesen sei. Die griechische *πόλις*, der Staat, ein Wort, das in unserer Zeit kein politisches, sondern nur ein kirchliches Äquivalent hat, war eine ideale Gemeinschaft, die Verkörperung einer vollkommenen Verfassung oder Organisation (*σύστημα*)<sup>3)</sup>. Alle seine einzelnen Teile stehen untereinander im Zusammenhang und ihrerseits wieder in Verbindung mit dem Ganzen. Dies Ganze ist fleckenlos und erhaben; ohne Störung bringt es die göttlichen Gedanken zur Auswirkung, die in seinen Gesetzen beschlossen liegen. Die Welt ist solch ein ideales Gemeinwesen<sup>4)</sup>; es setzt sich aus Göttern und Menschen zusammen. Jene sind die Herrscher, diese die Bürger. Das Sittengesetz ist ein tief in der menschlichen Natur begründetes Recht; es schreibt vor, was die Menschen zu thun haben, und verbietet, was sie lassen sollen: die menschlichen Gesetze sind nur Anhängsel dazu<sup>5)</sup>. In diesem Sinne war der Mensch ein „Weltbürger“. Jedem einzelnen Menschen, wie überhaupt jedem Geschöpf, haben die Herrscher eine besondere Aufgabe zugewiesen<sup>6)</sup>. „Du sollst

<sup>1)</sup> Chrysippus bei Theodoret, Graec. affect. curat. VI 14: εἶναι δὲ τὴν εἰμαρμένην κίνησιν αἰδίων συνεχῇ καὶ τεταγμένην. Ebenso mit anderen Worten bei Aulus Gell., Noct. Att. VII (VI) 2 3.

<sup>2)</sup> Aëtius bei Plutarch, de placit. philos. I 27 4 (DIELS, Doxogr. p. 324): οἱ Στωικοὶ εἰρμὸν αἰτιῶν. . . Philo, de mut. nom. 28: (1598) ἀκολουθία καὶ ἀναλογία τῶν συμπάντων, εἰρμὸν ἔχουσα ἀδιάλυτον. Cic., de divin. I 55 125: ordinem seriemque causarum cum causa causae nexa rem ex se gignat.

<sup>3)</sup> Die stoische Definition einer πόλις war die: σύστημα καὶ πλῆθος ἀνθρώπων ὑπὸ νόμου διοικούμενον Clem. Alex., Stromat. IV 26 172; vgl. Arius Didymus frg. 29 3 sq. bei DIELS, Doxogr. p. 464.

<sup>4)</sup> Der Gedanke findet sich fast bei allen Stoikern. Plutarch, de Alexand. Magn. virt. I 6 [p. 329 A] spricht von ἡ πολὺ θαυμάζομένη πολιτεία τοῦ τὴν Στωικῶν ἀΐρεσιν καταβαλομένου Ζήνωνος. Chrysipp bei Phaedr. Epicur., de nat. deor. ed. PETERSEN p. 19. Musonius, fragm. 5 ed. PEERLKAMP p. 164 (nach Stobäus, Floril. 38): τοῦ Διὸς πόλεως ἡ συνέστηκεν ἐξ ἀνθρώπων καὶ θεῶν. Epictet, Diss. I 94, II 13 6, III 22 4, 24 10. Am deutlichsten bei Arius Didymus (bei Euseb., Praep. Evang. XV 15 4: DIELS, I. c. p. 464) οὕτω καὶ ὁ κόσμος οἰοῖται πόλις ἐστὶν ἐκ θεῶν καὶ ἀνθρώπων συνεστῶσα, τῶν μὲν θεῶν τὴν ἡγεμονίαν ἔχόντων, τῶν δ' ἀνθρώπων ὑποτεταγμένων.

<sup>5)</sup> Philo, de Josepho 6 (2 46): λόγος δὲ ἐστὶ φύσεως προστακτικὸς μὲν ὧν πρακτέον ἀπαγορευτικὸς δὲ ὧν οὐ ποιητέον. . . προσθήκαι μὲν γὰρ οἱ κατὰ πόλεις νόμοι τοῦ τῆς φύσεως ὀρθοῦ λόγου.

<sup>6)</sup> Epictet, Dissert. III 22 5 7.

die Sonne sein: du hast die Macht, deinen Kreislauf zu vollenden, Jahr und Jahreszeiten zu bewirken, die Früchte wachsen und reifen zu lassen, die Winde aufzustören und wieder zu beruhigen, die Menschen zu wärmen; gehe deinen Weg, vollende deinen Kreislauf, erfülle deine Pflichten im kleinen wie im großen. . . . Du hast die Macht, das Heer nach Ilion hinzuführen: sei Agamemnon; du hast die Macht, im Zweikampfe mit Hektor zu fechten: sei Achilleus!“ Auf solche Regierungsangelegenheiten waren die Götter beschränkt. Die Verfassung dieses gewaltigen Staatswesens war unveränderlich; und die Götter waren, wie die Menschen, nach stoischer Anschauung an die Verhältnisse gebunden.

„Das Beste und Höchste von allem,“ sagt Epictet<sup>1)</sup>, „haben die Götter in unsere Hände gelegt: die Fähigkeit, die Ideen richtig zu erfassen. Alles andere liegt außerhalb des Bereiches unserer Macht. Wollten sie es uns nicht geben? Ich meinestheils denke, wenn sie gekonnt hätten, hätten sie auch die anderen Dinge in unsere Macht gegeben; aber sie konnten es einfach nicht. . . . Denn, was sagt Zeus? Epictet, wenn es möglich gewesen wäre, würde ich dir den freien und ungehinderten Gebrauch deines Körpers und deines Besitzes verstattet haben. Doch, wie er nun einmal ist, vergiß nicht, daß dein Körper nicht du bist, sondern nur flüchtig gekneteter Thon. Und weil ich jenes nicht konnte, habe ich dir Teil an mir selbst gewährt, die Kraft, deinen Willen zu bethätigen oder nicht, deinen Begierden nachzukommen oder nicht, kurz, die Fähigkeit, alle Gedanken deines Geistes zu erfassen.“

2. Neben dieser Auffassung von der Schicksalsbestimmung kamen neue Anschauungen über die Natur der Götter auf. Die alten Zornesgötter waren nicht mehr. Die ehrfürchtige Scheu vor den Naturkräften, vor Nacht und vor Donner, Wirbelwind und Erdbeben, die den Urreligionen zu grunde lag, hatte sich in Dunst verflüchtigt. Die allgemeineren Vorstellungen, die sich aus lebhaft vergegenwärtigten anthropomorphistischen Gedankenreihen entwickelt hatten, die Vorstellungen von Bosheit, Groll und Eifersucht, die, wie die *chronique scandaleuse* eines europäischen Fürstenhofes, eine große Rolle in der alten Mythologie gespielt hatten, waren ins Lächerliche gezogen worden und fanden nun ihren Ausdruck in der Posse. Aber zwei Hauptgedanken, die auch in den ältesten Religionen keimhaft vorhanden waren, traten nun immer mehr in den Vordergrund: die Götter

---

<sup>1)</sup> Epictet, Dissert. I 17 sq. 10—12. Vgl. Seneca, Dial I (de provid.) 57: *non potest artifex mutare materiam*. Epictet macht es zuweilen zu einer Sache, wenn auch nicht der Möglichkeit, so doch des Willens, z. B. Dissert. IV 3 10.



sind gerecht und sie sind gut. Sie strafen böse Thaten, nicht in willkürlicher Rache, sondern mit Hülfe nie fehlender Gesetze. Diese Gesetze sind der Ausdruck der höchsten denkbaren Sittlichkeit. Ihre Strafen treffen nur den, der sie verletzt, und der Sünder, der nicht im Leben bestraft wird, muß nach dem Tode büßen. Die Götter sind ferner gut. Die Vorstellung von ihrer Güte, die sich nach den Anschauungen der ältesten Religion nur auf die Günstlinge der Götter bezog, wurde zu dem Gedanken erweitert, daß sie überhaupt wohlwollend seien<sup>1)</sup>. Die Vorstellung von ihrer Fürsorge, die in der älteren Zeit nur auf die weise Vorsorge in einzelnen Fällen beschränkt war, vermengte sich ganz von selbst mit der stoischen Teleologie<sup>2)</sup>. Der Gott, der die Vernunft der Welt darstellte und in ihr immanent war, konnte nur zielbewußt wirken. Dies Ziel war aber die Vollendung des Ganzen, womit auch zugleich die Vollendung eines jeden einzelnen Gliedes dieses Ganzen gegeben war. Auf dem Gebiete des menschlichen Lebens liegen Glück und Vollkommenheit, Elend und Unvollkommenheit hart nebeneinander. Die Vorsorge oder „Vorsehung“ Gottes war daher eine Wohlthat sowohl für das Ganze selbst, wie für jedes Individuum; und sie wirkte durch selbstthätige Gesetze. „Es giebt,“ sagt Epictet<sup>3)</sup>, „gewissermaßen gesetzliche Strafen für solche, die sich der Weltregierung Gottes nicht fügen wollen. Wer etwas für gut hält, was außerhalb der Sphäre seines Willens liegt, — laß ihn Neid und ungestilltes Sehnen empfinden; laß ihn geschmeichelt, laß ihn unruhig sein! Und wenn jemand etwas für böse hält, was außerhalb der Sphäre seines Willens liegt, laß ihn Not und Sorge fühlen, laß ihn sich selbst beklagen und unglücklich sein!“ An einer anderen Stelle<sup>4)</sup>: „Dies Gesetz, göttlich-streng und keine Ausflucht duldend, hat die härtesten Strafen für die, welche die schwersten Sünden begangen haben. Denn wie spricht es? Den Menschen, der sein Begehren auf Dinge richtet, die ihn nichts angehen, — laß ihn prahlen, laß ihn großthun! wer der göttlichen Leitung Ungehorsam zeigt — laß ihn ein Durchschnittsmensch sein, laß ihn Sklave sein, ihn Kummer empfinden oder Eifersucht oder Mitleid — kurz laß ihn sich selbst beklagen und unglücklich sein.“

1) Die Daten für die lange Geschichte der sittlichen Anschauungen der griechischen Religion, die oben kurz skizziert ist, sind für eine Anmerkung zu zahlreich. Wer sich dafür interessiert, mag NÄGELSBACH, Nachhomer. Theol. 27 ff. einsehen. Es wäre eine dankbare Aufgabe, einmal die für Gott vorkommenden Bezeichnungen zu sammeln, z. B. für Dio Chrysostomus, oder den schwindenden Gebrauch von *ἰδίων*-*σθαι* näher zu verfolgen.

2) Epictet, Dissert. I 6.

3) Epictet, Dissert. III 11 1 sq.

4) Epictet, Dissert. III 24 42 sq.

Zu Beginn der christlichen Zeit gab es also zwei konkurrierende Anschauungen von der Natur übermenschlicher Kräfte, die die Existenz alles Geschaffenen bestimmen und seine Wirksamkeit regeln: die Schicksalsbestimmung und die Vorsehung. Die beiden Gedankenreihen, die doch deutlich in schroffem Gegensatze stehen, suchten sich, wie alle Anschauungen, die an der Masse ihren festen Halt haben, zu nähern. Den Vermittlungspunkt fand man in der Vorstellung von einer gesetzmässigen Weltordnung, die gleichzeitig vernünftig und doch gütig ist. Vernünftig ist sie als Verkörperung der höchsten Vernunft; und sie ist gütig, weil das Glück ein untrennbarer Bestandteil der Vollkommenheit ist, und die höchste Vernunft, die das Gesetz der Vollkommenheit des Ganzen ist, ist ebenso auch das Gesetz der Vollkommenheit der einzelnen Teile. In zwei Etappen vollzog sich die Vereinigung dieser beiden Gedankenreihen: zunächst identifizierte man das Schicksal mit der Vernunft<sup>1)</sup>; sodann das Schicksal oder die Vernunft mit der Vorsehung<sup>2)</sup>. Jene findet sich bei Heraclit, fehlt aber bei Plato, der zwischen dem, was mit Notwendigkeit existiert und dem, was geistig produziert ist, scheidet. Die Herausarbeitung des ersteren und des letzteren Begriffes ist den Stoikern zu danken; es war die logische Konsequenz ihrer Anschauung vom Universum als einer einheitlichen Substanz, die sich nach einem in ihr liegenden Gesetze auswirkt. In manchen Fällen mag es wohl nur ein Unterschied im Ausdruck, weniger im Gedanken gewesen sein, wenn man Schicksal, Vernunft oder Vorsehung „Gott“ nannte<sup>3)</sup>; zuweilen aber verbindet sich doch der Be-

<sup>1)</sup> Schicksal = Vernunft: Heraclit bei Aëtius (Plutarch, de placit. philos. I 281. Stobäus, Eclog. I 515 (DIELS, Doxogr. p. 323): οὐσίαν εἰμαρμένης λόγον τὸν διὰ τῆς οὐσίας τοῦ παντός διήκοντα. Chrysipp. ibid.: εἰμαρμένη ἐστὶν ὁ τοῦ κόσμου λόγος ἢ νόμος τῶν [όντων] ἐν τῷ κόσμῳ προνοία διοικουμένων ἢ λόγος, καθ' ὃν [τὰ μὲν γεγονότα γέγονε, τὰ δὲ γινόμενα γίνεται, τὰ δὲ γενησόμενα γενήσεται. Zeno bei Arius Didym., Epit. phys., fragm. 20 (Stobäus, Ecl. I 116; DIELS l. c. p. 458): τὸν τοῦ παντός λόγον, ὃν ἔτιοι εἰμαρμένην καλοῦσιν.

<sup>2)</sup> Schicksal, Vernunft = Vorsehung: Chrysipp in der in der vorigen Anmerkung zitierten Stelle. Zeno bei Aëtius, de placit. philos. Stobäus, Eclog. I 515; DIELS, l. c. p. 322).

<sup>3)</sup> Schicksal, Vernunft, Vorsehung = Gott oder göttlicher Wille: Chrysipp bei Plutarch, de Stoic. repugn. 34 (p. 1050 B.): ἔτι δ' ἡ κοινὴ φύσις καὶ ὁ κοινὸς τῆς φύσεως λόγος εἰμαρμένη καὶ πρόνοια καὶ Ζεὺς ἐστιν οὐδὲ τοὺς ἀντίποδας λέληθε· πανταχοῦ γὰρ ταῦτα θρυλεῖται ὑπ' αὐτῶν. καὶ „Διὸς δ' ἐτελείετο βουλή“ τὸν Ὅμηρον ἐρηκέναι γησὶν (d. h. Chrysipp) ὁρθῶς ἐπὶ τὴν εἰμαρμένην ἀναφέροντα καὶ τὴν τῶν ὄλων φύσιν καθ' ἣν πάντα διοικεῖται. Plutarch, de commun. not. 34 (p. 1076 E.): οὐδὲ τοῦλάχιστόν ἐστι τῶν μερῶν ἔχειν ἄλλως, ἀλλ' ἡ κατὰ τὴν τοῦ Διὸς βούλησιν. Arius Didym., Epit., bei Euseb., Praep. evang. XV 15 (DIELS, Doxogr. p. 464); Philodemus, de piet. frag. ed. GOMPERZ p. 83 (DIELS, l. c. p. 549). Eine genauere

griff der Persönlichkeit mit dem der physischen Konsequenz, sei's daß die Reste eines alten Glaubens noch nachwirkten, oder daß eine das Gebiet der reinen Logik überschreitende Auffassung eintrat. So schien es, daß alle Dinge, die in jene endlose Kette unveränderlich wirkender Ursachen verflochten waren, als nach dem Willen Gottes wirkend aufgefaßt wurden.

3. Dem Gedanken einer vollkommenen, die Welt regierenden Vernunft oder Vorsehung stand die Thatsache entgegen, daß es physisches Elend, sociale Ungleichheit und sittliche Verfehlungen gab. Die hierdurch gestellten Probleme nahmen innerhalb der späteren griechischen Philosophie einen breiten Raum ein und ihre Lösung wurde auf verschiedene Weise gesucht.

Zuweilen fand man die Lösung darin, daß man die Allgemeingültigkeit der Vorsehung leugnete. Gott ist lediglich die Ursache des Guten: das Böse ist auf andere Ursachen zurückzuführen<sup>1)</sup>. Diese Anschauung, die zuerst in Platos „Timäus“ philosophisch durchgeführt ist, war durch die Vermittelung einiger platonischen Schulen auf die späteren synkretistischen Schriftsteller übergegangen, die die verschiedenen platonischen Elemente zu einem Ganzen verarbeiteten. In der bei Plato vorliegenden Form ist die Anschauung die, daß untergeordnete Geistwesen existieren, die ihre Existenz Gott verdanken, die aber nun das Böse verursachen, was Gott zugiebt oder übersieht. In einzelnen späteren Formen ist dieser Gedanke mit orientalischen Anschauungen, wonach das Böse der Materie inhärent ist, verschmolzen.

Viel häufiger fand man aber die Lösung der Schwierigkeiten darin, daß man die Wirklichkeit der scheinbaren Übel überhaupt

Darstellung findet sich in dem Abrifs des Aëtius bei Plutarch, de placit. philos. I 7<sup>32</sup>, Stobäus, Eclog. I 2<sup>29</sup> (DIELS, l. c. p. 306), wo es heifst, daß Gott in sich befaßt τοὺς σπερματικούς λόγους καθ' οὓς ἕκαστα καθ' εἰμαρμένην γίνεται. Die Anschauung hat ihren höchsten Ausdruck gefunden bei Lucan., Pharsal. 210: *se quoque lege tenens*, Gott ist nicht der Sklave des Geschickes oder Gesetzes, sondern sich freiwillig an es bindend.

<sup>1)</sup> Plato, Republ. II 18sq. (p. 379 sq.) Timäus 14 p. 42; Philo, de mundi opif. 24 (1 17); de confus. ling. 35 (1 432): θεῷ γὰρ τῷ πανηγεμόνι ἐμπρεπὲς οὐκ ἔδοξεν εἶναι τὴν ἐπὶ κακίαν ὁδὸν ἐν ψυχῇ λογικῇ δι' ἑαυτοῦ δημιουργῆσαι· οὐ χάριν τοῖς μετ' αὐτὸν ἐπέτρεψε τὴν τοῦτου τοῦ μέρους κατασκευήν. de profug. 13 (1 556): ἀναγκαῖον οὖν ἡγήσατο τὴν κακῶν γένεσιν ἑτέροις ἀπονεῖμαι δημιουργοῖς τὴν δὲ τῶν ἀγαθῶν ἑαυτῷ μόνῳ. Ebenso in der (wahrscheinlich) nachphilonischen Schrift de Abraham 28 (2 22). Die andere Phase der Anschauung findet sich bei Celsus, und zwar nicht als philosophische Lösung der Schwierigkeit, sondern mehr als eine dem gewöhnlichen Denken entsprechende: ἐξαρκεῖ δὲ εἰς πληθοῦς εἰρησθαι ὥς ἐκ θεοῦ μὲν οὐκ ἔστι κακὰ, ὅλη δὲ πρόσκειται.

leugnete. Alles ist entweder eine besondere Form des Guten, oder stellt sich zufällig ein, wenn man dieses thut, oder gehört wesentlich dazu. Das war die Lösung, die in der Regel die Stoiker boten. Doch zeigte sie manche Schattierungen im einzelnen. Eine Anschauung war in der teleologischen Naturbetrachtung begründet. Die Welt hat einen bestimmten Zweck; sie verwirklicht ihn jedoch nicht in gerader Linie, sondern stufenweise. Notwendige Folgen dieser Bewegung erscheinen uns unter dem Gesichtspunkte des Übels<sup>1)</sup>. Eine andere, der eben genannten verwandte Anschauung ging auf die Auffassung der Welt als eines Ganzen zurück. In dem großen Welthaushalte giebt es natürlich persönliche Unannehmlichkeiten, wie sich der einzelne auch unterordnen muß. Aber diese Unterordnung und die Unannehmlichkeiten sind eben notwendig im planvollen Ganzen. Die Not des Individuums ist kein Übel, sondern nur der Beitrag, den der einzelne zum Besten des Ganzen beisteuern muß. „Weswegen ist mein Bein denn lahm?“ sagt Epictet<sup>2)</sup>, indem er sich selbst als scheinbarer Opponent anredet. „Sklave! willst du wirklich an der Welt einen Fehler entdecken wegen eines armseligen Beines? Willst du das nicht dem Ganzen zuliebe ertragen? das nicht so gehen lassen, es nicht freudig dem Geber zu gute halten?“ Mit andern Worten: die Welt erschien als ein geordnetes Gemeinwesen (*οἰκονομία*), gleich dem einer Stadt, in der Ungleichheiten in den Verhältnissen der Bürger zu Tage treten, die jedoch notwendig sind, wenn das Ganze Bestand haben soll<sup>3)</sup>.

„Was soll das heißen,“ sagt Epictet, „wenn wir sagen, daß uns etwas »naturgemäfs« oder »naturwidrig« widerfährt? Man braucht solche Worte, als stünden wir auf dem Isolirschmel. Z. B. ein Fuß soll von Natur sauber sein; aber wenn wir ihn als Fuß betrachten, als einen Teil unseres Körpers und nicht isoliert, so ist's doch seine Aufgabe, auch durch Schmutz zu gehen und in Dornen zu treten — ja zuweilen selbst sich abnehmen zu lassen zum Besten des ganzen

<sup>1)</sup> So eine der Lösungen, die Chrysipp bietet: der konkrete Fall, mit dem er sich beschäftigt, ist *εἰ αἱ τῶν ἀνθρώπων νόσοι κατὰ φύσιν γίνονται* und er beantwortet die Frage so, daß Krankheiten *κατὰ παρακολούθησιν* kommen: *non per naturam, sed per sequellas quasdam necessarias*: Aulus Gell., Noct. Att. VII (VI) 19. Ebenso in dem großen philonischen Fragment bei Euseb., Praep. evang. VIII 13 (Philo, opp. 2 643 sq.): *θεὸς γὰρ οὐδενὸς αἴτιος κακοῦ τὸ παράπαν ἀλλ' αἱ τῶν στοιχείων μεταβολαὶ ταῦτα γεννῶσιν, οὐ προηγούμενα ἔργα φύσεως ἀλλ' ἐπόμενα τοῖς ἀναγκαίοις καὶ τοῖς προηγούμενοις ἐπακολουθοῦντα*.

<sup>2)</sup> Epictet, Dissert. I 122.

<sup>3)</sup> Chrysipp., de Diis II (bei Plutarch, de Stoic. repugn. 35 [p. 1050 E.]): *ποτὲ μὲν τὰ δύσχηρστα συμβαίνει τοῖς ἀγαθοῖς οὐχ ὥσπερ τοῖς φαύλοις κολάσεως χάριν ἀλλὰ κατ' ἄλλην οἰκονομίαν ὥσπερ ἐν ταῖς πόλεσιν*.

Körpers; will er das nicht, so ist er eben kein Fuß mehr. Eine ähnliche Ansicht müssen wir uns auch von uns bilden. Was bist du? Ein Mensch! Betrachtetest du dich isoliert, so ist es »naturgemäfs«, ein hohes Alter zu erreichen, reich zu sein und guter Gesundheit sich zu erfreuen; aber wenn du dich als Mensch betrachtetest, als Teil eines bestimmten Ganzen, so ist es deine Pflicht, mit Rücksicht auf das Ganze auch Krankheit hinzunehmen, eine Reise anzutreten, dich in Gefahr zu begeben, Not zu ertragen oder auch, wenn's sein muß, vor der Zeit zu sterben. Warum bist du also unzufrieden? Weißt du nicht, daß du dann aufhörst ein Mensch zu sein, wie im Beispiel der unzufriedene Fuß nicht länger mehr ein Fuß ist? Denn was ist ein Mensch? Ein Staatsbürger, zunächst des Staates der Götter und Menschen, dann in dem gewöhnlichen Sinne, des irdischen Staates, der nur ein bescheidenes Abbild des Ganzen ist. »So bin ich denn, sagst du, gleichsam vor einen Gerichtshof gestellt: da und da muß ich von einem Fieber befallen werden, da und da eine Reise machen, da und da sterben, da und da verurteilt werden?« Ja; denn es ist unmöglich, daß bei dem Körper, wie wir ihn haben, der Atmosphäre, wie sie uns umgiebt, den Begleitern, die unserem Leben zur Seite stehen, derartige Dinge nicht einen jeden befallen könnten<sup>1)</sup>“.

„Mit Rücksicht darauf sagen uns die Philosophen ganz richtig, wenn ein vollkommen guter Mensch vorher wüßte, was ihm zustofsen wird, so würde er die Natur noch unterstützen, daß er krank würde oder stürbe oder gelähmt würde; denn er wäre sich bewußt, daß dies der Anteil wäre, den er an der Ordnung des Ganzen zu tragen hat, und daß das Ganze über dem Einzelnen steht, und der Staat über dem Bürger“<sup>2)</sup>.

Dieser stoische Lösungsversuch kann — vorausgesetzt, daß die ihm zu grunde liegende teleologische Anschauung angenommen wird — wohl im stande sein, physische Gebrechen und sociale Unterschiede zu erklären; dagegen versagt er offenbar bei der Erklärung des Unglücks und des sittlich Bösen. Und die Bedeutung gerade dieser Faktoren war im Wachsen. Die außerordentliche Kompliziertheit des socialen Lebens zeigte deutlich die Nöte, die sie selbst hatte heraufführen helfen, und das intensive Selbstbewußtsein des Einzelnen nährte das Gefühl der Enttäuschung und des Verkürzt-werdens. Die Lösung der Schwierigkeiten, die diese Thatsachen des Lebens bereiteten, fand man in dem Glauben der dem zunehmenden

<sup>1)</sup> Epictet, Dissert. II 5<sup>24</sup>—28.

<sup>2)</sup> Epictet, Dissert. II 10<sup>5</sup>.



Glauben an Gottes Güte proportional war, wenn er auch logisch unvereinbar mit dem Glauben an die Universalität einer Vorsehung erschien. Die Lösung war die: daß die Menschen selbst die Ursache ihres eigenen Unglückes seien. Ihre Sorgen waren, soweit sie sich nicht als Strafe oder Besserungsmittel darstellten, eine Folge ihrer eigenen Thorheit oder Verkehrtheit. Sie lagen am Rande des Lebens, und hatten mit dem Willen der Götter oder den Verhängnissen des Schicksals nichts zu thun. Dieser Glaube ist bei Homer zu wiederholten Malen zum Ausdruck gekommen, aber er zeigt sich in der Philosophie nicht bis zur Zeit der Stoiker: er findet sich bei Kleantes und Chrysippus und die Späteren führen ihn als einen Satz der Pythagoräer an<sup>1)</sup>. Von hier aus kam man zur Lösung eines anderen Problems, daß nicht minder wichtig ist, als das, woraus es entstand: die Anschauung, daß die Menschen frei sind, selbst über sich Unglück bringen zu können, führte zur weiteren Annahme, daß sie überhaupt frei seien. Hier trat zum ersten Male der Gedanke in den Vordergrund, der in der späteren Theologie und Ethik eine so bedeutende Rolle spielt, der Gedanke der Willensfreiheit des Menschen. Die Freiheit, die man der Natur draussen bestritt, behauptete man für die menschliche Natur. In des Menschen eigener Macht lag es, recht oder unrecht zu handeln, glücklich oder elend zu sein.

„Von allen Dingen,“ sagt Epictet<sup>2)</sup>; „steht ein Teil in unserer Gewalt, ein anderer nicht. In unserer Gewalt stehen Vorstellung, Antrieb, Begehren und Abneigung — mit einem Worte alle unsere eigenen Thätigkeiten. Außerhalb unserer Macht steht dagegen unser Leib, Besitz, Ansehen und unsere Stellung — mit einem Worte alles, was nicht unsere eigene That ist. Das, was in unserer Gewalt steht, ist von Natur frei, nicht in seiner Auswirkung gehindert und nicht gehemmt; was dagegen nicht in unserer Gewalt steht, ist schwach, abhängig, Hinderungen ausgesetzt, anderen unterworfen. Denke daher daran, daß, wenn du etwas Abhängiges fälschlich für frei hältst, und was einem andern gehört, für dein Eigen, du Hindernisse auf deinem Wege finden, Betrübnis und Unruhe erfahren, mit Gott und den Menschen hadern wirst. Denkst du aber daran, daß nur das Deine auch dein Eigen ist, das Fremde aber andern gehört, wie das tatsächlich der Fall ist, so wird dich niemand zwingen, du wirst mit niemand hadern, niemand schelten, nicht wider deinen Willen thun; kein Mensch wird dir schaden, keiner Feind sein.“

Die Unvereinbarkeit dieser Lehre mit der von der Universalität

<sup>1)</sup> Aulus Gell., Noct. Att. VII (VI) 2<sup>12</sup>—15 (ed. HERTZ).

<sup>2)</sup> Epictet, Enchir. 1.

des Geschickes, oder der Vernunft, oder Vorsehung — die „Antinomie der praktischen Vernunft“ — wurde nicht überall empfunden<sup>1)</sup>. Beide liefen parallel nebeneinander her, und jede wurde bisweilen so ausgesprochen, als ob sie keinen Einschränkungen unterliege. Ihre Vereinigung, die bei Kleanthes und Chrysippus schon angedeutet wird und die in weitem Umfange der Theologie und Ethik Epictets zu grunde liegt, läßt sich so denken: die Welt geht auf ihr Ziel hin, verwirklicht ihre eigene Vollendung, und zwar thut sie das mit absoluter Sicherheit. Die Mehrzahl ihrer einzelnen Teile vollzieht diese Bewegung unbewußt, ohne Lust- oder Unlustempfindung, ohne die Vorstellung von gut und böse. Dem Menschen ist die Gabe verliehen, Bewußtsein von seinem Thun zu besitzen, Freude und Leid zu empfinden, er hat die Vorstellung von gut und böse und die Freiheit, zwischen beiden zu wählen. Wählt er das, was dem Weltlaufe zuwider ist, so wählt er für sich selbst Elend; wählt er das, was jenem entspricht, so findet er Glück. In jedem Falle vollzieht die Natur ihre Bewegung auf der gegebenen Bahn und der Mensch erfüllt seine Bestimmung: *Ducunt volentem fata, nolentem trahunt*<sup>2)</sup>. Eines Menschen wahre Lebensaufgabe, sein höchstes Vorrecht ist es, seinen Geist so zu erziehen und seinen Willen so zu schulen, daß er das für das beste hält, was auch wirklich das beste ist, und daß er sich von dem abwendet, was die Natur abweist: mit anderen Worten, in Gottes Willen auszuruhen, aber nicht so, daß man sich in stummer Resignation der Macht des Stärkeren unterwirft, sondern daß man dahin gelangt, seinen Willen zum eigenen zu machen<sup>3)</sup>.

Wenn ein Mensch das zu verwirklichen vermag, statt über die Schwierigkeiten des Lebens zu klagen, so wird er Gott nicht allein bitten, sie ihm zu senden, sondern auch dafür danken. Das ist die stoische Theodicee. Leben und Lehre des Epictet sind in vielen Punkten ein Kommentar dazu.

„Sieh' auf die Kräfte, die du besitzt; und wenn du es gethan hast, so sprich: »Stelle mir, o Gott, Schwierigkeiten entgegen, soviel

<sup>1)</sup> Z. B. Sextus Empir., Pyrrh. Hypot. III 9.

<sup>2)</sup> Seneca, ep. 107<sup>11</sup>: Es ist eine freie lateinische Übertragung der oben zitierten Verse des Kleanthes (s. o. S. 115).

<sup>3)</sup> Seneca, Dialog. I 56 (ed. FICKERT): *Quid est boni viri? praeberere se fato. Grande solatium est cum universo rapi. Quidquid est, quod nos sic vivere sic mori iussit eadem necessitate et deos adligat. Inrevocabilis humana pariter ac divina cursus vehit. Ille ipse omnium conditor et rector scripsit quidem fata, sed sequitur. Semper paret, semel iussit.*

du willst, denn ich besitze die Rüstung, die du mir gegeben hast, und den Willen, alles, was mich trifft, so zu gestalten, daß es mir zur Zierde gereicht«. Doch so machst du es freilich nicht! Du erzitterst vor dem, was noch geschehen mag, oder du klagst, betrübst dich oder murrst über das, was geschehen ist. Dann haderst du mit den Göttern. Welche Gottlosigkeit ist die Folge einer solchen Entartung! Und doch hat dir Gott nicht lediglich die Kraft verliehen, was dir begegnet zu ertragen, ohne durch es erniedrigt oder zermalmt zu werden, sondern er hat dir auch wie ein guter König oder ein treuer Vater — was er auch ist — für das Teil, das dich trifft, die Fähigkeit gegeben, dich nicht zwingen, nicht vergewaltigen und nicht hemmen zu lassen, und er hat dir das vollständig zu eigen gegeben, ohne sich die Macht, es zu erzwingen oder zu verhindern, vorzubehalten“ <sup>1)</sup>.

„Welche Worte wären im stande, die Gaben seiner Vorsehung, die er uns bietet, zu verherrlichen oder auch nur genügend zu beschreiben? Wenn wir wahrhaft weise wären, was könnten wir öffentlich oder insgeheim anderes thun, als Hymnen auf Gott singen, ihn segnen und seiner Gaben (τὰς χάριτας) gedenken? Beim Graben, beim Pflügen oder beim Essen könnten wir's nicht lassen, Hymnen auf Gott zu singen: »Groß ist Gott, denn er hat uns Werkzeuge gegeben, den Boden zu bearbeiten; groß ist Gott, denn er hat uns Hände gegeben, zu schaffen mit ihnen und eine Kehle, damit zu schlucken; denn er läßt uns wachsen, ohne daß wir's merken, und atmen, dieweil wir schlafen«. So müßten wir lobsingen für alles. Doch der höchste und heiligste Lobgesang müßte der sein, daß er uns die Fähigkeit gegeben hat, Ideen zu erkennen und uns damit vernünftig zu beschäftigen. Doch die meisten von euch sind dafür ganz blind — und ist es darum nicht nur Sache dieses oder jenes, das zu seiner speziellen Aufgabe zu machen, und Gott zu lobsingen für alles andere? Was kann ein alter, lahmer Mann, wie ich bin, sonst besseres thun, als Gott lobsingen? Wäre ich eine Nachtigall, so müßte ich thun, was einer Nachtigall zukommt; wäre ich ein Schwan, so das, was eines Schwanes Sache ist; doch da ich ein vernünftiges Wesen bin, so muß ich Hymnen singen auf Gott. Das ist meine Sache, das habe ich zu thun, diese Stellung will ich mir, so lang ich kann, nicht nehmen lassen; und ich fordere euch auf, mit mir in denselben Sang einzustimmen“ <sup>2)</sup>.

---

<sup>1)</sup> Epictet, Dissert. I 6 37 — 40.

<sup>2)</sup> Epictet, Dissert. I 16 15 — 21.

## B. Die christliche Vorstellung.

In der ältesten Christenheit befinden wir uns inmitten völlig anderer Gedankenkreise. Wir glauben die Luft Syriens zu atmen, rings um uns syrische Formen zu sehen und eine Sprache zu reden, die uns nicht geläufig ist. Für den griechischen Staat mit seiner geordneten Regierung müssen wir das Bild eines morgenländischen Scheikhs einsetzen, der Lohnherr und Richter seiner Untergebenen in einer Person ist. Zwei Vorstellungen waren namentlich herrschend: die vom Lohne für die That und die eines positiven Gesetzes.

1. Der Gedanke, daß die sittliche Lebensführung eine Arbeit für einen Herrn ist, der zu seiner Zeit dafür den Lohn geben wird, ist auf semitischem Boden gewachsen. Er kam auf unter den *fellahin*, denen das Tagewerk den Tagelohn einbrachte und deren Arbeit geprüft wurde, bevor sie den Lohn erhielten. Sie findet sich auch an verschiedenen Stellen des Neuen Testaments und nicht zuletzt in den Worten des Herrn. Die ethischen Probleme, die den Dichter des Hiob und der Psalmen gequält hatten, wurden gelöst durch die Lehre, daß wir den Lohn nicht sofort erhalten, sondern daß ein Teil davon beim Vater im Himmel in Verwahrung bleibt. Der Verfolgte wurde mit dem Gedanken getröstet: „es wird euch im Himmel wohl belohnet werden“<sup>1)</sup>. Die ihre Almosen vor den Menschen geben, haben ihren Lohn in der Achtung dahin, die man ihnen zollt; aber im Himmel haben sie keinen Lohn dafür mehr zu erwarten<sup>2)</sup>. Die geringste That gelegentlicher Liebeserweisung, einen Tropfen kühlen Wassers zu spenden, wird nicht ungelohnt bleiben<sup>3)</sup>. Der Lohn wird bezahlt, wenn des Menschensohn wiederkehrt, mit ihm „der Lohn, zu geben einem jeglichen, wie seine Werke sein werden“<sup>4)</sup>. Diese Auffassung ist so fundamental, daß jeder, der „zu Gott kommen will, glauben“ muß, nicht nur, „daß er sei,“ sondern auch, daß er „denen, die ihn suchen, ein Vergelter sein werde“<sup>5)</sup>. Ebenso in der ältesten christlichen Literatur, die sich noch in den Bahnen der syrischen Vorstellungen bewegte. In den „beiden Wegen“ heißt es, daß man das Almosen, das man giebt, ohne Murren geben soll, denn Gott wird es vergelten<sup>6)</sup>. In dem Barnabasbrief ist der Gedanke des Lohnes mit dem des Richtens verbunden: „Der Herr wird die Welt ohne Ansehen der

<sup>1)</sup> Matth. 5 12. Luc. 6 23.

<sup>2)</sup> Matth. 6 1.

<sup>3)</sup> Matth. 10 42. Marc. 9 41.

<sup>4)</sup> Apoc. 22 12. Ebenso Barnab. 21 3: ἐγγὺς ὁ κύριος καὶ ὁ μισθὸς αὐτοῦ.

<sup>5)</sup> Hebr. 11 6.

<sup>6)</sup> Didache 4 7: γνῶσθι γὰρ τίς ἐστιν ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης.

Person richten; jeder wird erhalten, nach dem er gethan hat: war er gut, so wird ihm seine Gerechtigkeit zu gute gehalten werden; war er schlecht, so wird der Lohn für seine Schlechtigkeit vor ihm sein“ <sup>1)</sup>).

2. Gott ist Gesetzgeber und Richter in einer Person. Die dem zu grunde liegende Anschauung ist die von einem orientalischen Herrscher, der bestimmte Befehle erteilt, den Gehorsam erfreut und Ungehorsam erzürnt, der denen, an denen er Wohlgefallen hat, Geschenke giebt, und die, die ihn erzürnen, bestraft. Die Strafen, die er verhängt, sind rächend und nicht bessernd. Sie sind ein Zeichen, daß er die Ungerechtigkeit rächt. Sie treffen den Schuldigen daher nur äußerlich. Sie folgen auf das Vergehen nach dem Spruche des Richters, aber nicht wie ein selbstthätig wirkendes Gesetz. Gott führt die Menschen in Strafe.

Als in dieses Urchristentum die ethischen Probleme der griechischen Philosophie Eingang fanden, entstanden Schwierigkeiten, mit deren Beseitigung man lange zu thun hatte, wenn man überhaupt sagen kann, daß sie bis heute gelöst sind. Die Hauptschwierigkeiten waren 1. das Verhältnis zwischen der Vorstellung der Vergebung und der des Gesetzes; 2. das Verhältnis zwischen einem sittlichen Weltregiment und der Willensfreiheit.

1. Der christliche Gottesbegriff war nach seiner ethischen Seite von der Idee der Sündenvergebung beherrscht. Gott war der Herr, der seine Befehle gegeben hat; er war der Hausherr, der seine Diener mit Kräften ausgestattet hat, von denen sie in seinen Diensten Gebrauch machen sollen. Als Herr konnte er, wenn es ihm gefiel, eine Verletzung seiner Gebote vergeben; als Hausherr konnte er einen Dienst, den ihm seine Knechte schuldig waren, erlassen. Die besondere Botschaft der Evangelien war, daß Gott gewillt sei, den Menschen ihre Übertretungen zu vergeben, ihnen ihre Dienste zu erlassen und zwar um Jesu Christi willen. Die entsprechende griechische Vorstellung war von der Idee der Ordnung beherrscht. Diese Ordnung war vernünftig und wohlthätig, aber sie war allgemeingültig; sie konnte daher nicht ungestraft verletzt werden. Die Strafe für jede Verletzung erfolgte durch ein selbstthätig wirkendes Gesetz; sie konnte erleichtert, aber nicht erlassen werden. Jede von diesen beiden Gedankenreihen ist in sich abgeschlossen, und jede von ihnen bildet die Grundlage einer vernünftigen Theologie. Allein untereinander sind beide Gedankenreihen unvereinbar. Die Geschichte der ältesten christlichen Theologie ist in weitem Umfange die Geschichte der Versuche, beide miteinander zu vereinigen. Die eine Vorstellungsweise bezog sich

---

<sup>1)</sup> Barnab. 4.12.



auf eine sittliche Welt, die unter der Aufsicht eines Personwillens steht, der die Kräfte in Bewegung setzt; die andere dagegen auf eine mechanische Welt, die unter der Leitung einer Kraft steht, welche ebenfalls als Persönlichkeit aufgefasst wird. Christlich geredet, faßt sich jene zusammen in dem Satze: Gott ist gut; diese in dem anderen: Gott ist gerecht. Die beiden Sätze scheinen zunächst untereinander unvereinbar: auf der einen Seite schließt die unendliche Liebe Gottes die Idee der Strafe aus; auf der anderen duldet seine unwandelbare Gerechtigkeit die Idee der Vergebung nicht<sup>1)</sup>. Die Schwierigkeit erscheint unlösbar, außer bei der Annahme der Existenz von zwei Göttern. Der Ditheismus wurde zuweilen durch den Gedanken verhüllt, daß der zweite Gott vom ersten geschaffen und ihm darum letztlich unterworfen sei. In der Theologie Marcions, die in dem Christentume des zweiten und dritten Jahrhunderts eine hervorragende Rolle spielt, wird der Ditheismus als die einzige Lösung dieses und aller anderen Widersprüche dargeboten, von denen die Welt voll ist, und deren bezeichnendstes Beispiel der Gegensatz von Gesetz und Gnade ist<sup>2)</sup>. Das Neue Testament war die Offenbarung des guten Gottes, des Gottes der Liebe; das Alte Testament die des gerechten Gottes, des Gottes des Zornes. Die Erlösung war der Sieg der Vergebung über die Strafe, des Gottes, der von Jesus Christus offenbart ist, über den Gott, der sich im Gesetze bezeugt hat.

Aber diese ditheistische Hypothese erzeugte neue Schwierigkeiten, die größer waren, als die, die sie lösen sollte. Die litterarischen Bestreiter wurden nicht nur durch den ganzen Strom der evangelischen

---

<sup>1)</sup> Diese Gedanken der ältesten christlichen Philosophen sind in anderer Reihenfolge von Origenes ausgesprochen de princip. II 51: *existimant igitur bonitatem affectum talem quendam esse, quod bene fieri omnibus debeat etiam si indignus sit is, cui beneficium datur, nec bene consequi mereatur...* Iustitiam vero putarunt affectum esse talem, qui unicuique prout meretur retribuatur... ut secundum sensum ipsorum iustus malis non videatur bene velle, sed velut odio quodam ferri adversus eos.

<sup>2)</sup> Der Titel von Marcions Hauptwerk war Ἀντιθέσεις „Gegensätze“. Wie groß der Einfluß seiner Anschauungen war, erhellt aus den zeitgenössischen Zeugnissen z. B. Justin, Apol. I 26: ὅς κατὰ πᾶν γένος ἀνθρώπων διὰ τῆς τῶν δαιμόνων συλλήψεως πολλοὺς πεποίηκε βλασφημίας λέγειν; Iren. III 34: andererseits aus der Thatsache, daß die Gemeinden, in denen sich seine Anhänger sammelten, neben den katholischen Gemeinden mehrere Jahrhunderte hindurch in hoher Blüte standen. Von einer solchen ist eine Inschrift erhalten v. J. 318 bei Le Bas u. Waddington 3 1 582 Nr. 2558; noch z. Z. des trullanischen Konzils (692) waren sie nicht ausgestorben (Concil. Quinisextum can. 95 bei Mansi 11 984, bei Bruns, Canones Concil., 1 62 sq.). Welche Bedeutung man ihm beilegte, kann man aus dem Umfang ersehen, in dem sich die ältesten Bestreiter mit ihm befassen: Justin, Irenäus, die Clemen-  
tinen, Origenes, Tertullian haben sich alle mit seiner Widerlegung abgemüht.

Tradition unterstützt, sondern ebenso durch die herrschende Strömung innerhalb der Philosophie und der volkstümlichen Religion. Diese hielten daran fest, daß Gerechtigkeit und Güte nicht nur miteinander vereinbar seien, sondern auch, daß sie notwendigerweise in der göttlichen Natur zusammen existieren müßten. Güte bedeutet nicht weiche Wohlthätigkeit, und Gerechtigkeit nicht unbittlichen Grimm. Güte und Gerechtigkeit sind also in Gottes Macht so vereinigt, daß er jeden Einzelnen nach seinem Verdienste behandelt, wobei in den Begriff des Verdienstes auch der der Reue mit eingeschlossen ist.

Die Lösung findet sich bei Irenäus, der behauptet, daß in dem Augenblicke, wo das eine dieser Attribute fehlt, Gott aufhört, Gott zu sein.

„Denn wenn der Gerechte nicht auch zugleich gut ist, daß er denen vergiebt, denen er vergeben muß, und die straft, bei denen es nötig ist, so wird er weder als gerechter, noch als weiser Richter erscheinen. Andererseits wird ein Gütiger, der lediglich gütig ist, und nicht prüft, wem er seine Güte schenkt, weder Güte noch Gerechtigkeit besitzen, und seine Güte wird schwächlich erscheinen, und sie wird nicht alle retten, wenn sie nicht mit gerechtem Urteile verbunden ist. Wenn daher Marcion Gott in zwei zerreißt, indem er den einen gut, den anderen gerecht nennt, so raubt er beiden die Göttlichkeit“ <sup>1)</sup>.

Die Lösung findet sich bei Tertullian an einer Stelle, wo er, nach der aprioristischen Behauptung, daß das eine Attribut das andere einschliesse, in ganz unbewusstem Übergang vom physikalischen auf das sittliche Gesetz überspringt. Wie die „Gerechtigkeit“ Gottes bei seinem Naturwirken seine Güte in der Erschaffung eines geordneten Weltganzen kontrolliert, so hat sie auch bei seinem sittlichen Wirken seit dem Falle sein Verhältnis zur Menschheit geregelt.

„Nichts ist gut, was ungerecht ist, alles ist aber gut, was gerecht ist... Dort ist das Gute, wo das Gerechte ist. Von Anfang an war daher der Schöpfer ebensowohl gut, wie gerecht. Beides ist zu gleicher Zeit zur Erscheinung gekommen; seine Güte hat die Welt geschaffen, seine Gerechtigkeit hat ihr die rechten Maße verliehen.... Es ist ein Werk der Gerechtigkeit, wenn die Scheidung zwischen Licht und Finsternis geboten wurde, zwischen Tag und Nacht, zwischen Himmel und Erde, zwischen den großen und den kleinen Lichtern.... Wie es die Güte konzipierte, so schied es die Gerechtigkeit, nach diesem Urteil ist alles angeordnet und eingerichtet worden. Das Urteil über jede Lage, die Art der Elemente, über Wirkung, Bewegung, Standort, Aufgang und Untergang aller Einzelnen stammt von dem Schöpfer....

<sup>1)</sup> Iren. III 25 a sq.

Als aber später das Böse ans Licht trat, und von da an bereits die Güte Gottes mit dem Feind zu ringen begann, da erwuchs eben für diese Gerechtigkeit Gottes noch eine andere Aufgabe, nämlich die, seine Güte nach dem ihr entgegentretenden Widerspruche zu leiten, daß mit Beiseitesetzung seiner Freiheit, die es ermöglicht, daß Gott von selbst nach eines jeden Verdienst als gütig erfunden werde, nur den Würdigen etwas gegeben, den Unwürdigen dagegen verweigert, den Undankbaren genommen wird, und daß alle Feinde bestraft werden. Die ganze Aufgabe der Gerechtigkeit besteht also nach dieser Richtung hin darin, die Güte zu überwachen, durch ihren Spruch zu verurteilen, durch die Verurteilung zu strafen, wie ihr sagt, zu wüten, d. h. aber dem Guten, und nicht dem Bösen zu nützen.“<sup>1)</sup>

Die Lösung findet sich ferner in den Clementinen<sup>2)</sup>; die „Rekognitionen“ gehen sogar so weit, daß sie die Annahme dieser Lösung zu einem Teile der „wahren Weisheit“ machen: „es genügt nicht zur Erlösung, zu wissen, daß Gott gut ist; wir müssen auch wissen, daß er gerecht ist.“<sup>3)</sup> Sie wurde weiter ausgeführt namentlich von Clemens von Alexandrien<sup>4)</sup> und Origenes; bei dem letzteren ist sie mit anderen Problemen eng verknüpft und wird daher am besten im Zusammenhange mit diesen betrachtet.<sup>5)</sup> Die Christenheit jener Tage beruhigte sich dabei, im allgemeinen den Glauben anzunehmen, daß Güte und Gerechtigkeit zusammen gehören, und daß beide Eigenschaften im Geiste Gottes sich gegenseitig einschränken. Der Haupterfolg des ganzen Streites war der, innerhalb des Christentumes dem Gedanken eine besondere Bedeutung verliehen zu haben, daß Gott ein sittliches Weltregiment führt, daß er die Welt nach Gesetzen lenkt, die zugleich wohlthätig und gerecht sind.

2. Doch das Problem vom Verhältnis der Güte zur Gerechtigkeit führte, wie das schon bei dem entsprechenden Probleme in der griechischen Philosophie der Fall gewesen war, zu dem andern hin: dem Verhältnis des guten Gottes zu dem sittlichen Übel. Die Schwierigkeiten, die dieses Problem bot, wuchsen bei seiner christlichen Gestalt noch dadurch, daß das sittliche Übel mehr als Verschuldung, denn als Unglück angesehen wurde, und ferner dadurch, daß man einen besonders starken Nachdruck auf die göttliche Vorsehung legte.

Das Problem ist am vollkommensten durch Marcion zum Ausdruck gebracht worden.

<sup>1)</sup> Tertull., adv. Marc. II 11—13.

<sup>2)</sup> Pseud. Clem., Homil. 4 13, 9 19, 18 2 sq.

<sup>3)</sup> Pseud. Clem., Recogn. III 37.

<sup>4)</sup> S. bes. Paedag. I 8 sq.

<sup>5)</sup> S. unten S. 173 ff.

„Wenn Gott gut ist und das Zukünftige weiß und das Böse abzuwehren vermag, warum hat er es denn gelitten, daß der Mensch, noch dazu sein Ebenbild und ihm ähnlich, ja sogar wegen der Seele ihm wesensgleich, von dem Gehorsam gegen das Gesetz abfalle und vom Teufel betrogen werde? Denn wenn er gut wäre, sodafs er nicht wollte, daß so etwas geschehe, und die Zukunft künnte, daß er wüßte, was eintreten würde, und die Macht besäße, daß er es abwehren könnte, so würde das nicht geschehen sein, was nicht geschehen konnte, wenn die göttliche Majestät diese drei Attribute besäße. Da es aber geschehen ist, so ist dadurch erwiesen, daß man Gott weder für gut, noch für allwissend, noch für allmächtig ansehen darf“<sup>1)</sup>.

Die Annahme von zwei Göttern, durch die Marcion dies und andere theologische Probleme löste, erfuhr von seiten der großkirchlichen Gemeinden entschiedenen Widerstand. Die Lösung, welche sie dagegen fanden, war ungefähr derjenigen der Stoiker entsprechend: das Böse ist notwendig, daß sittliche Kraft sich zeige; da kann sich keine Kraft entfalten, wo keine Wahl ist; und der Mensch ist doch frei geschaffen, damit er wähle. Mit einem Wort: man fand die Lösung in der Lehre von der Willensfreiheit.

Diese Lösung findet sich bei Justin dem Märtyrer:

„Die Natur alles Geschaffenen ist es, daß es zum Bösen und zur Tugend fähig ist. Denn nichts davon würde Lob verdienen, wenn es nicht die Macht hätte, sich nach jeder der beiden Seiten zu kehren“<sup>2)</sup>.

Sie findet sich bei Tatian:

„Beide Arten von Geschöpfen (d. h. Menschen und Engel) sind mit dem Vermögen der Selbstbestimmung geboren; sie sind nicht von Natur absolut gut, denn das ist allein eine Eigenschaft Gottes; es wird aber von den Menschen durch freie Wahl vollbracht, damit der Böse mit Recht bestraft werde, da er durch seine Schuld böse geworden, und der Gerechte wegen seiner guten Thaten nach Verdienst gelobt werde, da er aus freier Wahl Gottes Willen nicht übertreten hat“<sup>3)</sup>.

Sie findet sich bei Irenäus:

„Er hat aber in den Menschen wie in die Engel (denn auch die Engel sind Vernunftwesen) die Fähigkeit zur freien Wahl gelegt, auf daß die, welche gehorchten, mit Recht das Gute besitzen, das ihnen von Gott gegeben, von ihnen selbst aber bewahrt worden ist; damit die aber, die nicht gehorcht haben, mit Recht nicht im Guten er-

---

<sup>1)</sup> Marcion bei Tertull. adv. Marcion II 5.

<sup>2)</sup> Justin., Apol. II 7e.

<sup>3)</sup> Tatian, Orat. ad. Graec. 7a.

funden werden und ihre verdiente Strafe empfangen.... Wenn aber die einen von Natur gut, die andern dagegen schlecht sind, so verdienen die einen, die gut sind, kein Lob; denn sie sind so gemacht worden; die andern keinen Tadel, denn sie sind so geboren. Aber da sie alle dieselbe Natur haben, und im stande sind, das Gute zu bewahren und zu üben, auch im stande sind, es wiederum von sich abzuwerfen und es nicht zu üben, so ist es gerecht, wenn die einen gelobt werden und ein verdientes Zeugnis erhalten für ihre Wahl des Guten und ihre Ausdauer, während die andern verklagt werden und die verdiente Strafe dafür erhalten, daß sie das Gute und Schöne von sich geworfen haben, und wenn dies nicht nur von billig denkenden Menschen, sondern vielmehr auch von Gott geschieht“<sup>1)</sup>).

Sie findet sich bei Theophilus<sup>2)</sup> und Athenagoras<sup>3)</sup> und als ausgeführte Theorie bei Tertullian und den alexandrinischen Philosophen. Wie Epictet und die späteren Stoiker die Willensfreiheit als den göttlichen Teil der menschlichen Natur bezeichnet hatten, so erwidert auch Tertullian<sup>4)</sup> auf Marcions Einrede, daß Gott, wenn er zum voraus gewußt hätte, daß Adam fallen würde, ihn nicht frei erschaffen hätte, mit dem Argumente, daß Gott in seiner Güte dem Menschen, wenn er ihn einmal schuf, notwendig auch die höchste Form des Seins verleihen muß, daß diese höchste Form darin bestand, daß der Mensch „Gottes Bild und ihm ähnlich“ sei und daß dies Bild und diese Ähnlichkeit eben die Freiheit des Willens sei. Und ebenso wie Epictet und die späteren Stoiker das Leben als eine Schule der sittlichen Bethätigung auffaßten, und das in ihr zu tage tretende Böse als notwendige Mittel, seine Charakterstärke zu bethätigen, so faßten auch die christlichen Philosophen von Alexandria Gott als den Lehrer, Zuchtmeister und Arzt der Menschen, die Nöte des Lebens als Zuchtmittel und die Strafen für die Sünden nicht rächend, sondern bessernd<sup>5)</sup>).

Da blieb allerdings noch ein weites Feld ungelöster Schwierigkeiten übrig. Der Satz von der Willensfreiheit, wie man ihn seither verstanden hatte, ging von der Voraussetzung aus, daß alle Wesen, die sie besäßen, hinsichtlich ihrer äußeren Verhältnisse und ihrer natürlichen Anlagen gleich seien. Man zog aber die gewaltigen Unterschiede, die zwischen den einzelnen Menschen hinsichtlich der äußeren Vorteile oder Nachteile ihrer Lebenslage oder der Stärke oder Schwäche

---

<sup>1)</sup> Iren. IV 37<sub>1</sub> sq.

<sup>2)</sup> Theophil. ad. Autolyc. II 27.

<sup>3)</sup> Athenag., Supplic. 31.

<sup>4)</sup> Tertull., adv. Marc. II 5.

<sup>5)</sup> Z. B. Clemens Alex., Paedag. I 1. Origen., de princ. II 10 6. Contra Cels. VI 56. Ebenso Tertull., Scorp. 5.



ihres Charakters bestehen, gar nicht in Betracht. Diese Schwierigkeit wurde denn auch von mehr als einer christlichen Philosophenschule tief empfunden, um so tiefer, als sie nicht nur die Unterschiede der einzelnen Menschen untereinander betraf, sondern ebenso die noch größeren Unterschiede zwischen der Menschheit als einem Ganzen und den himmlischen Wesen, die sich in ihrer erhabenen Höhe weit über diese emporgeschwungen haben.

„Wenn wir nun sagen, daß diese Welt in der Mannigfaltigkeit existiere, in der sie, wie wir oben ausgeführt haben, von Gott geschaffen ist, und wenn wir ferner diesen Gott gut, gerecht und billig nennen, so pflegen uns viele, und zwar vor allem die, welche aus der Schule Marcions, Valentins und Basilides kommen und dort gehört haben, daß die Seelen von Natur verschieden seien, entgegen zu halten, wie es zur Gerechtigkeit des Gottes, der die Welt geschaffen hat, stimme, daß er den einen im Himmel eine Wohnstätte gewähre, und damit nicht allein eine bessere Stätte, sondern auch eine höhere und angesehenere Stellung anweise, daß er anderen Fürstenwürde gebe, anderen Gewalten, anderen Herrschaften verleihe, anderen erhabene Sitze im himmlischen Gericht einnehmen lasse, daß andere rötlicher strahlen und leuchten im Sternenschimmer; daß andere die Klarheit der Sonne, andere die Klarheit des Mondes, andere die Klarheit der Sterne besitzen; daß sich Stern von Stern nach seiner Klarheit unterscheide.... Sie erheben dann auch bezüglich der auf Erden Lebenden denselben Vorwurf, daß dem einen bei der Geburt das Los glücklicher gefallen, daß der eine z. B. von Abraham gezeugt und nach der Verheißung geboren sei, der andere von Isaak und Rebekka komme, der andere schon im Mutterleibe seinen Bruder untertritt und, wie es heisst, noch ehe er geboren ist, von Gott geliebt wird. Auch das halten sie uns entgegen, daß der eine ein geborener Jude sei, und daheim Unterweisung im göttlichen Gesetze finden könne, der andere unter den Griechen zur Welt komme, die auch weise sind, und deren Gelehrsamkeit nicht gering ist, ein anderer unter den Äthiopen, bei denen es Brauch ist, Menschen zu fressen, oder unter den Skythen, bei denen Vaternord wie gesetzlich geübt wird, oder unter den Tauriern, bei denen die Gastfreunde geopfert werden. Da sagen sie uns nun: Wenn diese große Verschiedenheit der Verhältnisse, die Verschiedenheit der Geburt so groß und so mannigfaltig ist, wo doch die Willensfreiheit keinen Einfluß hat, — denn niemand wählt sich doch selbst, wo, von wem und unter welchen Verhältnissen er geboren wird — wenn dies alles also nicht die Naturverschiedenheit der Seelen bewirkt, d. h. daß eine von Natur böse Seele einem bösen Volke zugeteilt wird, eine gute aber einem guten, was bleibt dann anders übrig,

als anzunehmen, daß dies alles zufällig und von ungefähr geschieht? Nimmt man aber dies an, so wird man nicht mehr glauben, daß die Welt von Gott geschaffen sei und durch seine Vorsehung gelenkt werde und folglich wird man auch kein Urtheil von seiten Gottes über die Thaten des Einzelnen mehr erwarten“ <sup>1)</sup>.

Auf diesen Stand des Streites bezieht sich die ethische Theologie des Origenes. In dieser Theologie sind Stoizismus und Neuplatonismus zu einer vollständigen Theodicee verarbeitet; hier war nicht mehr ein wesentlich logisch geartetes Gebäude auf dem Grund eines philosophischen Theismus aufgeführt.

Man muß seine Anschauung in ihren Einzelzusammenhängen als ein Ganzes betrachten und es erscheint zweckmälsig, dies hauptsächlich mit Verwertung seiner eignen Worte zu thun <sup>2)</sup>:

„Wie es nur ein Ende aller Dinge giebt, so, muß man denken, giebt es auch nur einen Anfang. Die Unterschiede, die von einem Anfang herkommen, werden auch durch ein Ende beseitigt werden <sup>3)</sup>. Die Gründe für diese Unterschiede liegen in den verschiedenen Dingen selbst <sup>4)</sup>. Sie sind vollkommen gleich geschaffen; denn einerseits hat Gott bei sich selbst keinen vernünftigen Grund, Ungleichheiten hervorzurufen, <sup>5)</sup> und andererseits konnte er nicht, da er vollkommen unparteiisch ist, dem einen Wesen einen Vorteil verstatten, den er dem andern versagte <sup>6)</sup>. Die Dinge sind also gemäß diesem zwingenden Schlusse mit der Fähigkeit geschaffen, verschieden zu werden; denn fleckenlose Reinheit ist niemand aufser Gott wesentlich eigen; bei allen Geschöpfen ist sie nur accidentiell und kann demnach zu Falle kommen <sup>7)</sup>. Wenn der Fall eintritt, so ist er freiwillig; denn jedes Wesen, das mit Vernunft begabt ist, kann diese üben, und dies Vermögen ist frei <sup>8)</sup>; der Fall wird durch äufsere Einwirkungen herbeigeführt, aber diese üben keinen Zwang aus <sup>9)</sup>. Die Fehler auf äufsere Gründe zu schieben, und die Verantwortung dafür dadurch von uns selbst abzuwälzen, daß wir erklären, wir seien wie Klötze oder Steine, die durch Kräfte bewegt werden, welche von aussen auf sie einwirken,

<sup>1)</sup> Origenes, de princip. II 95.

<sup>2)</sup> Das folgende ist mit Ausnahme einer Stelle aus der Schrift Contra Celsum eine Zusammenstellung von Excerpten aus de principiis.

<sup>3)</sup> Origenes, de princip. I 62.

<sup>4)</sup> I 82, II 97.

<sup>5)</sup> II 96.

<sup>6)</sup> I 84.

<sup>7)</sup> I 55, 62.

<sup>8)</sup> III 14.

<sup>9)</sup> III 15.

ist weder aufrichtig noch vernünftig. Jedes geschaffene, vernünftige Wesen ist als solches zum Guten und Bösen fähig, folglich auch dem Lob oder Tadel unterworfen, folglich auch dem Glück oder Unglück ausgesetzt; jenem, wenn es sich zur Heiligkeit entschließt, und an ihr festhält, diesem, wenn es sich durch Trägheit und Nachlässigkeit in Gottlosigkeit und Unheil verirrt<sup>1)</sup>. Wenn der Fall nun eingetreten ist, so ist er nicht nur freiwillig, sondern auch verschieden tief. Einzelne Wesen, die doch auch Willensfreiheit besaßen, sind nicht gefallen: sie bilden die Gattung der Engel. Andere sind zwar gefallen, aber nicht tief; sie bilden in ihren verschiedenen Stufen die Klassen »der Throne, Herrschaften, Fürstentümer, Kräfte und Mächte«. Andere sind tiefer gefallen, aber nicht unrettbar: das Menschengeschlecht<sup>2)</sup>. Andere endlich sind so tief in Unwürdigkeit und Gottlosigkeit gefallen, daß sie zu feindlichen Mächten geworden sind: der Teufel und seine Engel<sup>3)</sup>. Sowohl in der Welt der Zeit, die man sieht, als in der Welt der Ewigkeit, die man nicht sieht, folgen alle Wesen nach dem Maßstabe ihrer Verdienste aufeinander. Ihre Stelle ist durch ihre eigne Führung bestimmt<sup>4)</sup>.

Die gegenwärtigen Verschiedenheiten in den äußeren Lebensumständen und im Charakter lassen sich nicht vollkommen innerhalb des gegenwärtigen Lebens erklären. Doch diese Welt ist auch nicht die einzige. Jede Seele hat von Anfang an existiert; sie hat bereits mehrere Welten durchwandert und wird noch mehrere durchwandern, bevor sie ihre endliche Vollendung erreicht. Sie tritt ein in diese Welt, entweder gehoben durch die Siege, oder erniedrigt durch die Niederlagen ihres früheren Lebens. Ihre Stellung in dieser Welt als »ein Gefäß, geschaffen zur Ehre oder zur Unehre«, ist bestimmt, durch ihre in der Vergangenheit liegenden Verdienste oder Verfehlungen. Ihr Thun in dieser Welt bestimmt die Stellung, die sie in der nächstfolgenden einnehmen wird<sup>5)</sup>.

Alles dies geschieht mit Wissen und unter der Aufsicht Gottes. Es ist ein Zeichen seiner unbegreiflichen Weisheit, daß die Naturverschiedenheiten, für die die Geschöpfe selbst verantwortlich sind, den-

<sup>1)</sup> Origen., de princip. I 5 2. 5.

<sup>2)</sup> I 6 2.

<sup>3)</sup> I 6 3.

<sup>4)</sup> III 3 5, 5 4.

<sup>5)</sup> III 1 20 sq. Doch wird zuweilen Wesen, die höhere Verdienste aufzuweisen haben, eine niedere Stellung angewiesen, damit sie denen, die eigentlich diese Stellung verdienen, Wohlthaten erweisen können und damit sie selbst die Geduld, die der Schöpfer übt, bethätigen können: II 9 7.

noch mit dem harmonischen Weltganzen in Einklang gesetzt sind<sup>1)</sup>. Es ist ferner nicht nur ein Zeichen seiner Weisheit, sondern auch seiner Güte, daß die Geschöpfe, obgleich sie nicht gezwungen sind, recht zu handeln, dennoch, wenn sie fallen, Übel und Strafe zu erleiden haben. Alle Strafen dienen der Besserung. Gott ruft die sogenannten Übel hervor, um die zu bekehren und zu reinigen, denen Vernunft und Anweisung zur Besserung mangelt. Gott ist darum der große Seelenarzt<sup>2)</sup>. Der Heilungsprozeß, der nun durch die Willensfreiheit erfolgt, nimmt in einzelnen Fällen eine unendliche Zeit in Anspruch. Denn Gott ist langmütig und für einzelne Seelen ist wie für einzelne Körper eine Gewaltkur nicht angemessen. Doch zum Ende werden alle Seelen vollkommen rein sein<sup>3)</sup>. Jede vernünftige Seele, die von dem Schmutze aller Laster gereinigt, von aller sie umhüllenden Bosheit vollkommen befreit ist, kann fühlen, verstehen oder denken, daß Gott alles ist; sie will nichts außer Gott sehen, nur Gott festhalten, Gott ist Maß und Ziel einer jeden ihrer Bewegungen. Und so wird Gott alles sein; dann wird es keinen Unterschied zwischen gut und böse mehr geben, denn es wird nichts Böses mehr sein. Denn Gott ist alles und in ihm ist nichts Böses.... Wenn also so das Ende mit dem Anfange vereint und der Dinge Ausgang zu ihrem Beginne zurückgekehrt ist, so wird er den Stand der Dinge wiederherstellen, den damals die vernünftige Natur hatte, als sie nicht vom Baume der Erkenntnis des Guten und Bösen zu essen brauchte; jede Lust an der Bosheit wird schwinden, der Sinn zum Reinen und Edlen zurückkehren; er, der allein der gute Gott ist, wird der Seele alles werden, und dies nicht nur für einzelne, seien es mehr oder weniger, sondern in allen. Dann wird es keinen Tod und keinen Stachel des Todes und gar kein Übel mehr geben, denn wird Gott alles in allen sein“<sup>4)</sup>.

Von dieser gewaltigen Theodicee ist nur ein Teil allgemein angenommen worden. Die griechischen Gedanken, die ihr zu grunde liegen, und die zeitlich älter sind, haben sich erhalten, aber in anderer Form. Willensfreiheit, Endzweck und Erwählung haben auch noch später ihre Geschichte gehabt, aber Griechenland hatte keinen Teil daran. Die Lehre von der Willensfreiheit ist nur dem Namen nach geblieben; sie ist aber einerseits mit den Theorien von der menschlichen Sündhaftigkeit und andererseits denen der göttlichen Gnade so

---

<sup>1)</sup> Origen., de princ. I 21.

<sup>2)</sup> Contra Cels. VI 56, de princ. II 10.

<sup>3)</sup> de princ. III 14. 17.

<sup>4)</sup> III 63.

verquickt worden, daß der ursprüngliche Gedanke in dem Sumpf, in den man sich begeben hat, ganz verloren gegangen ist. Die Lehre von dem Weltzweck ist bis aufs äußerste ausgebeutet worden zum Beweise für das Dasein und die Vorsehung Gottes, allein sein Regiment über das Menschengeschlecht wurde oft mehr als ein Hinstürzen nach einem unendlichen Bankrott, denn als eine vollkommene Verwirklichung seines Schöpfungszweckes aufgefaßt. Die christliche Welt hat sich bei dem Gedanken beruhigt, daß das Leben eine Probezeit sei. Aber während einzelne Parteien dies Leben als die einzige Prüfung betrachteten, andere noch eine Prüfung im zukünftigen Leben zuließen, hat doch keine in ihre offizielle Lehre des Origenes hohe Auffassung von einer Stufenfolge von Welten mit ihrem beständigen Aufsteigen und Niedersinken der Seelen, die schließlich in der Vereinigung aller Seelen mit Gott endet, aufzunehmen gewagt.

---



## Neunte Vorlesung.

### Griechische und christliche Theologie.

---

#### III.

#### Gott als das höchste Wesen.

Die Theologie des Christentumes ist mehr auf dem Boden des Heidentumes, als auf dem des Judentumes ausgebildet worden. Die Grundlage war allerdings jüdisch. Die jüdischen Gemeinden in den großen Städten und längs den Verkehrsstraßen des Reiches hatten durch ihre thatkräftige Propaganda für den Monotheismus dem Christentume den Weg bereitet. Das Christentum lief jenen aber bei den gebildeten Klassen den Rang ab durch seine Fähigkeit, nicht nur ihre sittlichen Ideale, sondern auch ihre höchsten intellektuellen Ansprüche zu befriedigen. Wie wir gesehen haben, hatte es in seiner Ethik mit dem reformierten Stoizismus vieles gemeinsam; theologisch verfolgte es dieselben Bahnen, in denen sich die neue Entwicklung des Platonismus bewegte<sup>1)</sup>. Und diese Strömungen wirkten auf es selbst zurück; sie gaben dem schlichten jüdischen Glauben eine philosophische Form, namentlich den Teilen, in denen bereits die paulinische Lehre den Ansatzpunkt für eine spekulative Behandlung geboten hatte. Die alten Gedankenreihen blieben allerdings in Geltung; aber sie vermengten sich mit den ihnen verwandten philosophischen Anschauungen, und sie dehnten sich deshalb in breite Theorien aus, in denen Metaphysik und Dialektik ein weites Feld hatten. Z. B. die Idee von einem Gott, dessen Königreich universell ist und durch alle Zeiten hindurch dauert, wurde mit der Idee von einem über Zeit und Raum stehenden

---

<sup>1)</sup> Vgl. Justin, Dialog. cum Tryph. 2.

Wesen vermengt und ging ganz in diese über. Die Vorstellung, daß „Wolken und Dunkel ihn umgeben“, verband sich mit der philosophischen und ging in sie über, wonach Gott ein Wesen ist, das nicht nur dem menschlichen Blick unerreichbar, sondern auch über seine Fassungskraft erhaben ist. Die Vorstellung von seiner Transcendenz wurde umsomehr festgehalten, weil sie der älteren von seiner Einheit zur Stütze diente; der Gedanke, daß Gott sich nicht selbst offenbaren könne, dem als Konsequenz der weitere von der Notwendigkeit eines Mittlers folgte, gab dem Glauben, daß Jesus Christus sein Sohn sei, eine philosophische Erklärung.

#### A. Die Idee und ihre Entwicklung innerhalb der griechischen Philosophie.

Die Theorien, die im vierten Jahrhundert zur Herrschaft gelangten, und die seitdem den Hauptteil der spekulativen Theologie ausmachen, waren das Resultat der Kämpfe in den zwei vorhergehenden Jahrhunderten. In jeder Periode dieser Kämpfe spielte die eine oder andere Form der griechischen Philosophie eine entscheidende Rolle; und die wechselnden Momente dieser Kämpfe haben eine bemerkenswerte Parallele an den Bewegungen in einigen der philosophischen Schulen.

Man kann wohl sagen, daß dieser Kampf in drei Hauptstadien verlief, die bezeichnet sind durch die jeweilige Herrschaft der Spekulation über die Transcendenz Gottes, über seine Selbstoffenbarung und über die Unterschiede innerhalb seines Wesens.

1. Die Transcendenz Gottes. — Etwa siebenhundert Jahre, bevor das Christentum mit der griechischen Philosophie in nähere Berührung kam, hatte sich der Geist eines griechischen Denkers, dem trügen Fortschritte der gewöhnlichen Gedankengänge weit vorausseilend, zur Idee emporgeschwungen, daß Gott die absolute Einheit sei. Er ist die äußerste Verallgemeinerung aller Dinge, die sich in der höchsten Abstraktion als Zahl darstellt<sup>1)</sup>. Er ist nicht durch Teilung oder Körperlichkeit beschränkt: „Alles an ihm ist Sehen, alles an ihm ist Verstehen, alles an ihm ist Hören“. Es ist jedoch wahrscheinlich, daß der Gedanke in seiner ursprünglichen Form mehr eine materielle, als eine ideelle Einheit beabsichtigte<sup>2)</sup>. Der Grund für die spätere

<sup>1)</sup> Die gewöhnliche Vorstellung der griechischen Philosophie war die von τὰς ἐνδεηκούσας τοῖς στοιχείοις ἢ τοῖς σώμασι δυνάμεις. Anaximenes, s. Aëtius I 7 13 bei Stobäus, Eclog. Phys. I 2 29 (DIELS, Doxogr. 302).

<sup>2)</sup> Die Form, in der die Vorstellung uns bei Sextus Empiricus entgegentritt, zu dessen Zeit man sie noch wohl verstand, setzt folgendes voraus: ἐν εἶναι τὸ πᾶν καὶ τὸν θεὸν συμφυῆ πᾶσι. Pyrrh. Hypotyp. I 225.

Metaphysik wurde erst durch eine zweite Form festgelegt, die jener ein halbes Jahrhundert später folgte. Es ist die Idee eines absoluten Seins. Nur das Eine existiert in Wirklichkeit: es war nicht und wird nicht sein, sondern es ist jetzt eben und ist jederzeit vollkommen, eine beständige Einheit, eine vollkommene Sphäre, die jeden Raum erfüllt, unsterblich und unbeweglich. Ihm entgegen steht die Mannigfaltigkeit, die unzähligen sinnlichen Objekte; sie sind nicht wirklich, sondern scheinen nur zu existieren; das Wissen, das wir von ihnen zu besitzen scheinen, ist nicht zuverlässig, sondern lediglich Illusion. Doch vertrug sich dieser Gedanke namentlich in der letzteren Form mehr mit dem Pantheismus, als mit dem Theismus. Er wurde durch die platonische Unterscheidung zwischen einer Sinnen- und einer Gedankenwelt auf eine höhere Stufe gehoben, auf der er seitdem stehen geblieben ist. Gott gehört nur der Ideenwelt, nicht der Erscheinungswelt an. Absolute Einheit, absolutes Sein und alle anderen Ausdrücke, die seine einzigartige Erhabenheit ausdrückten, wurden zusammengefaßt in dem Begriffe des Denkens; denn das Denken auf seiner höchsten Stufe ist Selbstbetrachtung; es kann sich auf zahlreiche, vielleicht auf unzählige Arten äußern; aber es kann auch hinter diese Äußerungen zurückgehen und sich so gewissermaßen noch einen Schritt hinter die materiellen Gegenstände zurückziehen, in denen seine Einzeläußerungen sich selbst darstellen. In diesem Sinne ist Gott transcendent (*ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*), über der sinnlichen und materiellen Welt stehend. „Gott ist demnach Denken, eine von allem Materiellen getrennte Erscheinungsform, d. h. eine solche, die außerhalb jeder Berührung mit ihm steht, und die mit nichts zu schaffen hat, was im stande wäre, auf sie einzuwirken“<sup>1)</sup>.

Diese hohe Auffassung von Gottes Transcendenz nahm in der späteren griechischen Philosophie auch außerhalb der platonischen Schulen<sup>2)</sup> eine hervorragende Stelle ein. Ihre Geschichte liegt außerhalb unseres augenblicklichen Zieles; aber wir werden die Beziehungen

<sup>1)</sup> Dies ist die nachplatonische Summa des platonischen Systemes; auf die innere Entwicklung und die daraus entspringenden Verschiedenheiten in der Ausdrucksform in Platos eigenen Schriften braucht hier nicht näher eingegangen zu werden. Für die Geschichte des späteren griechischen Denkens ist es wichtiger zu wissen, was man dieser Anschauung für einen Sinn unterlegte, als was sie ursprünglich für einen gehabt hat. Die oben gegebene Darstellung ist einem Abrisse des Aëtius entnommen bei Plutarch, de placit. philosoph. I 7 31, Euseb., Praep. ed. XIV 16 7 (vgl. DIELS, Doxogr. Graeci p. 304). Die kürzeste und deutlichste Aussage über die Transcendenz Gottes (*τὸ ἀγαθόν*) in Platos eigenen Schriften ist wohl de republic. VI 19 p. 509 B *οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρῶτα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος*.

<sup>2)</sup> Zwischen ihnen und dem Stoizismus bestand ein gewisser Gegensatz.

der christlichen Theologie zu den geistigen Strömungen der Zeit besser verstehen, wenn wir drei Formen der Idee aus der Zeit, in der die Theologie entstand, betrachten — die bei Plutarch, bei Maximus von Tyrus und bei Plotin.

Plutarch sagt:

„Was ist doch das wirklich Existierende? Es ist das Ewige, Ungeschaffene, Unsterbliche, an dem die Zeit keine Veränderung hervorzurufen vermag... Denn die Zeit ist in beständiger Bewegung und kommt nimmer zum Stillstand: sie ist ein Gefäß, das mit Werden und Vergehen vollgestopft ist: sie kennt ein früher und später, ein »werden« und ein »gewesen sein«; sie bezieht sich mehr auf das »Nichtsein«, als auf das »Sein«... Doch Gott ist... und das nicht in der Zeit, sondern in der Ewigkeit, der bewegungslosen, zeitlosen, wechsellosen Ewigkeit, die kein »vorher« und »nachher« kennt; und als der »Eine« erfüllt er die Ewigkeit mit dem »Jetzt«, und so »ist« er wirklich; er hat kein »war« und kein »wird sein«, kein Beginnen und kein Aufhören“<sup>1)</sup>.

Maximus von Tyrus:

„Gott der Vater und Schöpfer aller existierenden Dinge, der älter ist als die Sonne und der Himmel, gröfser als die Zeit und ihr Lauf und der ganze Fluß der Natur, der namenlose Gesetzgeber, von keiner Stimme ausgesprochen und von keinem Auge gesehen; und da wir sein Wesen nicht zu erfassen vermögen, so begnügen wir uns mit Worten, Namen und Tieren, mit Gestalten aus Gold, Elfenbein und Silber, mit Gewächsen, Flüssen und Bergspitzen und Wasserquellen, sehnen uns nach einer Anschauung von ihm und nennen in unserem Unvermögen alle Dinge, die in unserer Welt schön sind, nach seinem Wesen“<sup>2)</sup>.

An einer anderen Stelle:

„Von diesem Vater und Erzeuger des Universums redet uns Plato: seinen Namen nennt er uns nicht, weil er ihn nicht kannte; auch seine Farbe sagt er uns nicht, weil er sie nicht wufste; auch nicht seine Gröfse, weil er ihn noch nicht berührt hatte; Gröfse und Farbe kann man nur durch Berührung erkennen oder durch den Blick

---

<sup>1)</sup> Plutarch, de E ap. Delph. 19 sq. vgl. Ocellus Lucanus im augusteischen Zeitalter bei DIELS, l. c. p. 187. MULLACH, Fragm. philos. graec. 1 383 sq.: Das Universum hat keinen Anfang und kein Ende: es war und wird sein. (Ocellus I 1 p. 383 MULLACH.) Es begreift zugleich τὸ ποιοῦν und τὸ πάσχον in sich, jenes über, dieses unter dem Mond, sodafs die Bahn des Mondes die Grenze zwischen der Veränderung und dem Veränderungslosen bezeichnet, dem αἰεὶ θεόντος θεῶν und dem αἰεὶ μεταβάλλοντος γεννητοῦ (Ocellus II 1 p. 394; II 23 p. 400).

<sup>2)</sup> Maximus Tyr., Dissert. VIII 10.

schauen; aber die Gottheit selbst ist unsichtbar für den Blick, unsagbar für die Stimme, ungreifbar für körperliche Berührung, unhörbar für das Gehör: sichtbar allein durch das, was ihm ähnlich ist, hörbar nur durch das Kindschaftsverhältnis zu ihm: das edelste, reinste, hell-sichtigste, flinkste und älteste Teil der Seele“<sup>1)</sup>.

Ähnlich sagt Plotin in Beantwortung des alten Problems: „Warum mag von dem einen, der so ist, wie wir ihn geschildert haben, irgend etwas seine Substanz empfangen haben, statt dafs der eine für sich geblieben wäre?“

„Laßt uns zu Gott selbst reden, bevor wir antworten; nicht in den geplapperten Worten, sondern indem wir unsere Seele im Gebete zu ihm neigen: denn das ist der einzige Weg, wie wir beten können — allein zu ihm, der allein ist. Wir müssen mit unserem Innersten ihn betrachten, wie in einem Tempel, wie er selbst für sich ist, ruhig und erhaben über allen Dingen thronend (*ἐπέκεινα πάντων*) . . . Alles, was sich bewegt, muß ein Ziel haben, auf das sich die Bewegung richtet. Doch der Eine hat kein solches Ziel, folglich dürfen wir auch keine Bewegung bei ihm annehmen . . . Wenn wir von ewigen Dingen sprechen, so wollen wir nicht an das denken, was in der Zeit hervorgetreten ist . . . Was also in die Erscheinung getreten ist, ist es ohne eine Bewegung von seiner Seite . . . es hat seine Existenz ohne seine Zustimmung, ohne eine Willensbewegung oder überhaupt irgend eine Bewegung von seiner Seite erhalten . . . Es ist gleich dem Licht, das die Sonne umflutet und von ihr ausstrahlt, wenn es auch schliesslich selbst die Sonne ist; es ist gleich dem zurückgeworfenen Bild . . . So ist's mit dem Größten. Das Nächstgroße geht von ihm aus, und das ist der *νοῦς*; denn der *νοῦς* sieht ihn, und braucht nur ihn allein“<sup>2)</sup>.

Der Begriff der Transcendenz kann zwei Formen annehmen. Es kann die Transcendenz eines Gottes sein, 'der hinter allen Kategorien steht, in die sich die sinnlichen Phänomene einteilen lassen, weil er seinem Wesen nach reiner Geist ist, darum selbst auch allein dem Geist erkennbar; oder es kann diejenige eines Gottes sein, der *extra flammantia moenia mundi* existiert und den unbegrenzten Raum erfüllt, der alle Sphären materiellen Lebens umgiebt und in sich befaßt. Der

<sup>1)</sup> Maximus Tyr., Dissert. XVII 9.

<sup>2)</sup> Plotinus, Ennead. VI 16 vgl. I 18, wo der *νοῦς ἀμέριστος* ist, von ἡ περὶ τὰ σώματα μεριστή (*οὐσία*) verschieden. Wir stehen zwischen beiden und haben an beiden teil. Die *κάθαρσις* der Seele besteht in der *ὁμολογίᾳ πρὸς θεόν* I 23; die Liebe zum Schönen sollte von der der körperlichen Schönheit zu der des Charakters und der Gesetze, der Künste und Wissenschaften aufsteigen: *ἀπὸ δὲ τῶν ἀρετῶν ἤδη ἀναβαίνειν ἐπὶ νοῦν, ἐπὶ τὸ ὄν, καὶ ἐξ βαδιστέον τὴν ἄνω πορείαν* I 32.



eine Gott ist transcendent, dies Wort in seinem eigentlichem Sinne genommen; der andere ist hyperkosmisch. In jedem Falle wird er ungeboren, unsterblich, unfalschbar genannt; und seit man dieselben Ausdrücke gebrauchte, um die beiden Formen dieses Begriffs zu bezeichnen, war es natürlich, daß beide leicht ineinander flossen und daß ihr Unterschied dem Geiste des Schreibenden nicht immer gegenwärtig oder in seinen Schriften nicht immer deutlich erkennbar war. Doch nimmt diese Idee in der einen oder anderen Form einen breiten Raum in der späteren griechischen Philosophie ein. Sie vereinigte sich mit den neuen Strömungen der religiösen Stimmungen zu einem Ganzen. [Diese Entwicklung ist bei Philo deutlich zu verfolgen.]

Die Worte »Ich bin Dein Gott« sind nicht im eigentlichen, sondern in einem sekundären Sinne gebraucht. Denn Sein *qua* Sein steht außerhalb aller Beziehungen: es ist von sich selbst erfüllt und genügt sich selbst, ebensowohl vor der Entstehung der Welt, als danach<sup>1)</sup>. Er ist über alle Qualität erhaben, besser als Tugend, als Einsicht, besser als das Gute an sich und die Schönheit an sich<sup>2)</sup>. Er ist nicht im Raume, sondern hinter ihm; denn er beschließt ihn in sich; er ist nicht in der Zeit; denn er ist der Vater des Universums, das seinerseits die Zeit erzeugt hat, da Zeit erst verfließt, seitdem es in Bewegung ist<sup>3)</sup>; er ist »ohne Körper, Teile und Leidenschaften«; ohne Füße — denn wohin sollte der gehen, der alles erfüllt? ohne Hände — denn von wem sollte der etwas nehmen, der alles besitzt? ohne Augen — denn wozu brauchte der Augen, der das Licht gemacht hat?<sup>4)</sup> er ist unsichtbar — denn wie könnten Augen, die zu schwach sind, um auf die Sonne zu schauen, stark genug sein, den zu erblicken, der die Sonne gemacht hat?<sup>5)</sup> er ist unbegreifbar — nicht einmal das ganze Universum kann sich von ihm eine Vorstellung machen, wieviel weniger der menschliche Geist<sup>6)</sup>. Wir wissen, daß er ist, aber wir können nicht wissen, was er ist<sup>7)</sup>; wir können seine Manifestationen in seinen Werken sehen, doch es wäre unglaublich thöricht, hinter seine Werke zurückzugehen und in sein Wesen eindringen zu wollen<sup>8)</sup>.

<sup>1)</sup> Philo, de mutat. nom. 4 (1 582).

<sup>2)</sup> De mundi opific. 2 (1 2).

<sup>3)</sup> De poster. Caini 5 (1 228 sq.).

<sup>4)</sup> Quod deus immut. 12 (1 281).

<sup>5)</sup> De Abrah. 16 (2 12).

<sup>6)</sup> opp. 1 p. 224, 281, 566. 2 12. Fragment bei Ps. Joh. Damasc., Sacra Parall. 2 748 (LEQUIEN), Phil. opp. 2 645.

<sup>7)</sup> De praem. et poena 7 (2 415).

<sup>8)</sup> De poster. Caini 48 (1 258).

Er ist daher auch namenlos; denn Namen sind Symbole für geschaffene Dinge, während sein einziges Attribut das »Sein« ist<sup>1)</sup>.

2. Die Offenbarung des transcendenten Gottes. — Neben dieser Idee von Gottes Transcendenz und eng mit ihr verbunden geht die andere von Wesen oder Kräften, die zwischen Gott und den Menschen stehen. Ein transzcendenter Gott konnte sich unmöglich selbst mitteilen; je weiter daher die Idee von seiner Transcendenz entwickelt wurde, um so dringender erschien die Notwendigkeit einer Annahme der Existenz von Mittelwesen<sup>2)</sup>.

Die Basis für eine solche Vorstellung bildete der in der volkstümlichen Mythologie herrschende Glaube an Dämonen, d. h. Geister, die unter Gott, aber über den Menschen stehen. Dieser Glaube war vermutlich „ein Überbleibsel des alten Animismus, der die ganze Welt mit Leben und Seele anfüllte“<sup>3)</sup>. Doch hatte sich die Vorstellung von Dämonen oder *genii* in jener Zeit in hohem Maße entwickelt. Wir finden sie bei Epiktet, Dio Chrysostomus, Maximus und Celsus, bei dem einige gut, andere schlecht, die meisten beides zugleich sind; auf sie geht die Schöpfung aller Dinge, mit Ausnahme der Menschenseele, zurück; sie herrschen über Tag und Nacht, über Sonnenschein und Kälte<sup>4)</sup>.

Eine philosophische Grundlage war für die Theorie durch die platonischen „Ideen“ (*ιδέαι*) und die stoischen „*λόγοι*“ geschaffen. Wir haben bereits gesehen, welchen Raum diese Ideen, die als Kräfte

<sup>1)</sup> De mutat. nom. 2 (1579) vgl. p. 630, 648, 655. 28 sq., 19, 92 sq., 597. Im allgemeinen vgl. HEINZE, Die Lehre vom Logos in der griech. Philos. S. 206 f. u. Anm. 6.

<sup>2)</sup> Die Notwendigkeit solcher Mittelglieder ist nicht durch die Frage beeinflusst, inwieweit außerhalb der platonischen Schulen Glaube an eine reale Transcendenz Gottes vorhanden war oder allein an seine Existenz abgesehen von dem gelehrten System. In diesem Zusammenhang ist die Allegorie im Phädrus zu beachten. Die Epikuräer gebrauchten zur Bezeichnung der Transcendenz Gottes den plumpen Ausdruck: *διήρηται ἡ οὐρα*, Sextus Empir., Pyrrhon. Hypot. II 5; vgl. Ocellus Lucanus (oben S. 180 A. 1). Hippolyt beschreibt des Aristoteles Metaphysik als eine Betrachtung von Dingen, die über dem Mond sind (Philos. VII 19 p. 354); vgl. die Vorstellung des Origenes von den Himmeln in de princip. II 37 und Celsus' Vorwurf, daß die Christen Plato mißverstünden, indem sie seine Himmel mit den jüdischen vermengten: Contra Cels. VI 19 (KEIM, Celsus' wahres Wort S. 84).

<sup>3)</sup> BENN, Greek philosophers 2 252.

<sup>4)</sup> Vgl. Sextus Empiricus, adv. Phys. I 86. Ähnlich Thales (bei Stob. Ecl. I 2 29) *τὸ πᾶν ἐμψυχὸν ἅμα καὶ δαυμόνων πλήρες* (DIELS, Doxogr. 301); Empedocles bei Hippolyt: *διοικοῦντες τὰ κατὰ τὴν γῆν* (DIELS, l. c. p. 558); Thales, Pythagoras Plato und die Stoiker (DIELS, l. c. p. 307); Athenagoras, Supplic. 23; Philo, Fragm. bei Euseb., Praep. evang. VIII 13; (2 635 MANGHEY); weitere Belege bei KEIM, Celsus S. 120; vgl. WACHSMUTH, Die Ansichten der Stoiker über Mantik und Dämonen, Berlin 1860.

betrachtet wurden, und diese *λόγοι*, die auch als produktive Samen galten, in den späteren griechischen Kosmologien und Kosmogonien einnahmen. Ebenso wichtig sind sie wegen ihres Verhältnisses zu der Vorstellung von der Transcendenz Gottes. Die Vorbilder, nach denen er die Welt schuf und die Kräfte, durch die er sie gemacht hat und erhält, die Vernunft, die in ihr immanent ist und wie ein Gesetz ihre Bewegungen lenkt, sind Wirkungen und Reflexe seiner Natur und vermitteln seinen vernunftbegabten Kreaturen ein Wissen von ihm. In der Philosophie Philos sind diese philosophischen Gedankenreihen mit der griechischen Idee von Dämonen und der jüdischen von Engeln vereinigt. Die vier Vorstellungen, Ideen, *Λόγοι*, Dämonen und Engel fließen ineinander über und die von ihnen gebrauchten Ausdrücke wechseln untereinander; der gebräuchlichste ist *λόγοι*, der sich in der Regel singularisch findet: *Logos*.

3. Die Unterschiede innerhalb des göttlichen Wesens. — Der *Logos* ist fähig, Gottes Natur zu offenbaren, weil er selbst ein Reflex von ihr ist, und er ist im stande, diese Natur vernünftigen Kreaturen zu offenbaren, weil die menschliche Vernunft selbst ein Abkömmling der göttlichen ist. Wie die leiblichen Augen die Sinnenwelt schauen, die ebenfalls eine göttliche Offenbarung ist<sup>1)</sup> — denn sie ist eine Auswirkung seines Gedankens auf die Materie — so schaut die Vernunft die intelligibele Welt, die Welt seiner Gedanken, die als intelligible Realitäten von ihm getrennt existierend gedacht sind.

Der Weise, der sich danach sehnt, Gott zu erfassen, und der in den Spuren der Weisheit und Erkenntnis wandelt, bleibt zuerst bei der göttlichen Vernunft und nimmt als ein Gast bei ihr Wohnung. Doch wenn er sich dann am nächsten Tage zum Weitermarsch entschließt, so muß er davon Abstand nehmen; denn die Augen seines Verstandes sind ihm geöffnet, und er sieht dann klar, daß der Gegenstand seines Suchens noch weit ist und immer weiter zurückweicht, und daß der Abstand von ihm unermesslich ist<sup>2)</sup>. Weisheit führt ihn zuerst in die Vorhalle der göttlichen Vernunft, und wenn er dahin gekommen ist, so tritt er nicht auf einmal in die Gegenwart der Gottheit ein; sondern er sieht ihn von ferne, oder vielmehr, er kann ihn nicht von ferne sehen, sondern er sieht nun, daß die Stelle, wo er steht, noch unendlich weit ist von dem namenlosen, unsichtbaren und unbegreifbaren Gotte<sup>3)</sup>.

Was er sieht, ist nicht Gott selbst, sondern ein Gleichnis von

<sup>1)</sup> Philo, De confus. ling. 20 (1 419).

<sup>2)</sup> De poster. Caini 6 (1 229).

<sup>3)</sup> De somn. I 11 (1 630).

ihm, „so wie die, die nicht in die Sonne sehen können, nach einem Reflex von ihr schauen“<sup>1)</sup>. Der *Logos*, der nicht nur die göttliche Natur, sondern auch den göttlichen Willen und die göttliche Güte widerspiegelt, kommt als ein helfender Mittler zu den Menschen; er bringt, wie der Engel der Hagar, Rat und Mut<sup>2)</sup>; wie der Engel, der Jakob erlöste (Gen. 48<sub>16</sub>), befreit er die Menschen von den Übeln aller Art<sup>3)</sup>; wie der Engel, der Lot aus Sodom herausführte, eilt er den Tugendhaften zu Hülfe und schafft ihnen eine Zuflucht<sup>4)</sup>.

„Wie ein König verkündigt er durch einen Erlaß, was die Menschen zu thun haben; wie ein Lehrer unterweist er seine Schüler, worin er ihnen Wohlthaten erzeigen will; wie ein Berater zeigt er die besten Pläne und nützt so in hohem Mafse denen, die von selbst nicht wissen, was das beste ist; wie ein Freund sagt er manche Geheimnisse, die der Uneingeweihte nicht hören darf“<sup>5)</sup>.

Indem er so mitten zwischen den Menschen und Gott steht, reflektiert er nicht nur Gott den Menschen nach unten, sondern auch umgekehrt nach oben die Menschen Gott.

Er steht auf der Grenzlinie zwischen Gott und den Menschen: er ist nicht ungeworden wie Gott und nicht geworden wie wir selbst; er ist darum nicht nur ein Gesandter des Herrschers an seine Unterthanen, sondern er legt auch Fürbitte ein für die Menschen, die sich nach dem Unsterblichen sehnen<sup>6)</sup>.

Das Verhältnis des *Logos* zu Gott, sofern er von dessen Lebensäußerungen unterschieden ist, wird in verschiedenen Bildern zum Ausdruck gebracht, die sämtlich mit Rücksicht auf die spätere Theologie wichtig sind. Sie lassen sich in zwei Gruppen teilen, die den beiden Hauptauffassungen vom Verhältnis des Universums zu Gott entsprechen, die ihrerseits wieder auf die Hauptquellen der philonischen Philosophie, die Stoiker und Platoniker, zurückgehen. Die eine Gruppe von Bildern hängt mit der monistischen, die andere mit der dualistischen zusammen: für jene ist der *Logos* aus Gott emanirt, für diese von ihm geschaffen<sup>7)</sup>.

<sup>1)</sup> De somn. I 41 (1656).

<sup>2)</sup> De profug. I (1547); ebenso de Cherub. I (1139).

<sup>3)</sup> Leg. Alleg. III 62 (1122).

<sup>4)</sup> De somn. I 15 (1633).

<sup>5)</sup> De somn. I 33 (1649).

<sup>6)</sup> Quis rer. divin. heres 42 (1501 sq.).

<sup>7)</sup> De sacrific. Abelis et Cain 18 (1175) ὁ γὰρ θεὸς λέγων ἅμα ἐποίει μηδὲν μεταξύ ἀμφοῖν τιθεῖς· εἰ δὲ χρῆ δόγμα κινεῖν ἀληθέστερον, ὁ λόγος ἔργον αὐτοῦ. De decalogo 11 (2188) rechtfertigt er in der Erklärung des von den LXX gebrauchten Ausdruckes Ex. 20 18: ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνὴν diesen folgendermaßen: ὅτι ὅσα ἂν λέγῃ ὁ θεὸς οὐ δῆματ' ἐστὶν ἀλλ' ἔργα, ἅπερ ὀφθαλμοὶ πρὸ ὧτων διορίζουσιν. De mundi opif. 6 (15): οὐδὲν ἂν ἕτερον εἴποι τὸν νοητὸν εἶναι κόσμον ἢ θεοῦ λόγον ἥδη κοσμοποιῦντος.

Die Hauptbilder der erstgenannten Gruppe sind die: Erscheinung, Bild oder Emanation: der *Logos* ist durch Gott hervorgerufen wie der Schatten eines Menschen<sup>1)</sup>; die Erscheinung wurde zuweilen als ein Heraustreten aus dem Körper gefaßt, die die jedesmalige Gestalt kennzeichnet und auch nach dem Tode des Körpers selbständig fort-existiert; der *Logos* ist ferner der Reflex Gottes auf den Raum, den er in sich schließt, wie die Sonne ein Sonnenbild wirft<sup>2)</sup>, oder er ist ein Ausfluß, wie aus einer Quelle<sup>3)</sup>. Die bemerkenswerteste Metapher der zweiten Gruppe ist die Bezeichnung als Sohn. Der *Logos* ist der Erstgeborene Gottes<sup>4)</sup>, in einer weiteren Ausführung dieses Bildes, die sich in der späteren Theologie wiederfindet, wird Gott an einer Stelle sein Vater, die Weisheit seine Mutter genannt<sup>5)</sup>. Er wird demgemäß zuweilen als von Gott getrennt angesehen, weder Gott, noch Mensch, sondern „kleiner als Gott und größer als der Mensch“<sup>6)</sup>. Die ältere Vorstellung hat allmählich verschiedene Phasen durchlaufen; zuerst war es die, daß die Vernunft die Welt gemacht habe, was seinerseits der größte Wurf war, der einem Denker gelungen ist; die Idee der Vernunft führte dann weiter zu der von Gott als der personifizierten Vernunft; hieraus erwuchs der Gedanke, daß Gott größer als alle Vernunft sei und daß er sie nur als sein Werkzeug benutze; und am Ende war daraus die Vorstellung geworden, daß die göttliche Vernunft irgendwie von Gott aus sich herausgesetzt worden sei und nun in der Welt als ein untergeordnetes aber selbstthätiges Gesetz wirke. Das mußte naturgemäß zu der weiteren Anschauung führen, daß die Vernunft ein Abkömmling Gottes und der Weisheit sei und so wurde das Bild der menschlichen Geburt in die höchste Himmelsphäre hineingetragen.

<sup>1)</sup> Das Wort *οἶα* scheint mit Bezug auf den *Logos* nicht in dem Sinne vom Schatten, den ein fester Gegenstand im Lichte wirft, sondern mehr wie bei Homer, Odys. 10<sup>495</sup> und häufig bei klassischen Schriftstellern im Sinne von Geist oder Phantom gebraucht worden zu sein. Gott ist daher das *παράδειγμα* die Substanz, deren unsubstantielle Form der *Logos* ist: Leg. alleg. III 31 (1106); *οἶα* kann demnach mit *εἰκών* vertauscht werden (aaO), im Sinne einer Porträtstatue oder dem Bild in einem Spiegel. De confus. ling. 28 (1427) ist der *Logos* die ewige *εἰκών* Gottes.

<sup>2)</sup> De somn. I 41 (1656).

<sup>3)</sup> Quod det. pot. ins. 23 (1207).

<sup>4)</sup> De agric. 12 (1308); de confus. ling. 28 (1427); daneben als *γεννηθεῖς* bezeichnet aaO 14 (1414).

<sup>5)</sup> De profug. 20 (1562); Gott als Gemahl der *σοφία* bezeichnet de Cherub. 14 (1148). Doch ist de ebriet. 8 (1361) Gott der Vater und die Weisheit die Mutter des Universums, nicht des *Logos*.

<sup>6)</sup> Philo, De somniis II 28 (1683<sup>ende</sup>).



## B. Die Idee und ihre Entwicklung innerhalb der christlichen Theologie.

1. Gottes Transcendenz. — Alle Vorstellungen, die sich, wie wir gesehen haben, auf dem Gebiete der Philosophie fanden, wurden auf dem Gebiete des Christentumes reproduziert: Zum Teil beziehen sie sich auf Gott, im Gegensatze zu der Erscheinungswelt; die Erscheinungswelt ist geworden, Gott ist ungeworden, ohne Anfang; die Dinge sind sichtbar und greifbar, Gott ist unsichtbar und unfalschbar. Zum Teil beziehen sie sich auch auf die Idee der Vollkommenheit: Gott ist unveränderlich, unteilbar, ohne Ende; er trägt keinen Namen, denn ein Name setzt die Priorität eines andern Dinges vor dem, dem ein Name beigelegt wird, voraus, während Gott vor allen Dingen war. Alle diese Vorstellungen sind negativ; positiv sind die von seiner unendlichen Tiefe (*βύθος*), die alle Dinge umfaßt und in sich beschließt, ferner die, daß er für sich existiert und daß er das Licht ist. „Der Allvater“, sagt eine Philosophenschule<sup>1)</sup>, „ist das Urlicht, selig, unvergänglich, unendlich.“ „Des Allvaters Wesen ist Unvergänglichkeit und für sich existierendes einfaches, gleichmäßiges Licht“<sup>2)</sup>.

Der ältesten christlichen Lehre liegt allerdings der Gedanke der Transcendenz Gottes fern. Gott ist den Menschen nahe, redet mit ihnen; er ist zornig über sie und straft; er ist zufrieden mit ihnen und verzeiht. Und alles thut er durch Engel und Propheten und zuletzt durch seinen Sohn. Aber er braucht solche Mittelwesen mehr aus dem Grunde, weil ein himmlisches Wesen unsichtbar ist, als darum, weil er transcendent ist. Die Idee, die dem ältesten Ausdrucke des Glaubens einer christlichen Gemeinde zugrunde liegt, ist die schlichte Kinder- vorstellung:

„Wir danken dir, heiliger Vater, für deinen heiligen Namen, den du in unsern Herzen hast Wohnung nehmen lassen und für die Erkenntnis und den Glauben und die Unsterblichkeit, die du uns durch Jesum Christum, deinen Diener, hast zu teil werden lassen. Dir sei Ehre in Ewigkeit. Du, allmächtiger Herr, hast alles um deines Namens willen geschaffen, Speise und Trank hast du den Menschen zum Genusse gegeben, damit sie dir Dank sagen, uns aber hast du geistige Speise und geistigen Trank und ewiges Leben durch deinen Diener gespendet. Vor allen sagen wir dir Dank, denn du bist mächtig. Dir sei Ehre in Ewigkeit“<sup>3)</sup>.

<sup>1)</sup> Die Sethianer bei Irenäus I 301.

<sup>2)</sup> Ptolemäus, ep. ad Flor. 5, bei Epiph. h. 33; vgl. ZwTh 24 223 13 sqq.

<sup>3)</sup> Didache 10 2—4.

Auf dem Gebiete des Urchristentumes zeigt sich keine Spur davon, daß man über diese schlichte Vorstellung hinausgegangen ist. Man legte nur auf die Lehre Gewicht, daß Gott existiere, daß er einer sei, daß er allmächtig und ewig sei, die Welt geschaffen habe und daß sein Erbarmen über alles gehe<sup>1)</sup>. Für metaphysische Erörterungen hatte man keinen Sinn; der Boden für metaphysische Begriffe war vorhanden, aber man hatte keine Schätzung dafür. Es ist leicht möglich, daß manche Christen Celsus mit seiner Beschuldigung Recht gaben, daß sie nämlich glaubten, Gott sei nur mittelst der Sinne erkennbar<sup>2)</sup>. Sie waren vom Stoizismus beeinflusst, der die Existenz alles Intellektuellen leugnete und den Geist selbst als etwas Materielles betrachtete<sup>3)</sup>. In der adoptianischen Christologie fand diese Richtung ihren Endpunkt<sup>4)</sup>.

Doch die meisten der oben entwickelten Vorstellungen wurden von den Apologeten übernommen und fanden dadurch Aufnahme in der Kirche. Zum größten Teile wurden sie nicht in einem dogmatischen Systeme dargelegt, sondern, wie sich gerade Gelegenheit bot. So legt z. B. Justin gegen die wörtliche Auffassung der anthropomorphistischen Ausdrücke im Alten Testamente Verwahrung ein:

„Du darfst nicht denken, daß der ungewordene Gott von irgendwoher »herabgekommen ist« oder daß er »emporstieg«. Denn der unaussprechliche Vater und Herr aller Dinge kommt nicht irgendwohin, noch geht er, noch schläft er, noch steht er auf, sondern er wohnt an seiner Stätte, wo sie auch sein mag, er sieht scharf und hört scharf, nicht mit Augen und Ohren, sondern mit seiner unaussprechlichen Kraft, so daß er alles sieht und alles weiß und keiner von uns ist vor ihm verborgen; er bewegt sich auch nicht, er der von keinem Raum und nicht von der ganzen Welt befaßt wird, der sieht, daß er war, ehe die Welt geboren ist<sup>5)</sup>“.

Athenagoras faßt seine Verteidigung des Christentumes gegen den Vorwurf des Atheismus folgendermaßen zusammen:

„Ich habe hinreichend gezeigt, daß die keine Atheisten sind, die an Einen Ungewordenen, Ewigen, Unsichtbaren, nicht Leidensfähigen, Unbegreifbaren und Unfaßbaren glauben, der nur mit dem Geist und

<sup>1)</sup> Vgl. z. B. die Ebioniten, Aloger und die Clementinen.

<sup>2)</sup> Origen., Contra Cels. VII 36; vgl. de princ. I 17.

<sup>3)</sup> Origen., Contra Cels. VII 37: καὶ δογματίζειν περὶ ἀπλησῶς τοῖς ἀναιροῦσι νοητὰς οὐσίας Στωϊκοῖς (vgl. KEIM, Celsus wahres Wort S. 100). Ebenso Select. in Gen. 1 26 (2 25 ed. DE LA RUE 8 49 sq. LOMMATZSCH) und Euseb. h. e. IV 26, wo diese Ansicht Melito beigelegt wird.

<sup>4)</sup> Vgl. HARNACK, Lehrb. der Dogmengesch. 1<sup>2</sup> 160.

<sup>5)</sup> Justin Dialog. cum Tryph. 127.

der Vernunft begriffen werden kann, der bekleidet ist mit unaussprechlichem Lichte, Schönheit, Geist und Kraft, der die Welt ins Leben gerufen und geordnet hat und erhält durch die Wirksamkeit seines eignen *Logos* <sup>1)</sup>“.

Theophilus antwortet seinem heidnischen Gegner, der ihn aufgefordert hatte, die Gestalt des Christengottes zu beschreiben:

„Höre, mein Freund! die Gestalt Gottes ist unaussprechlich, unbeschreiblich, unsichtbar für irdische Augen; denn seine Herrlichkeit ist unfassbar, seine Größe unbegreifbar, seine Erhabenheit unfasslich, seine Stärke unermesslich, seine Weisheit unvergleichlich, seine Güte unnachahmlich, sein Wohlthun unbeschreiblich. Nenne ich ihn Licht, so nenne ich ein Werk seiner Hand; nenne ich ihn Vernunft, so nenne ich seine Wirkungsweise; nenne ich ihn Geist, so nenne ich seinen Odem; nenne ich ihn Weisheit, so nenne ich ein Erzeugnis von ihm; nenne ich ihn Kraft, so nenne ich seine Macht; nenne ich ihn Vorsehung, so nenne ich seine Güte; nenne ich ihn Herrschaft, so nenne ich seine Herrlichkeit <sup>2)</sup>“.

Es ist nicht leicht, bei manchen von diesen Ausdrücken zu bestimmen, ob sie vom Schreiber im Sinne des hyperkosmischen oder des transcendenten Gottesbegriffes gemeint sind. Das Beispiel Tertullians zeigt deutlich, daß sie sich ebensowohl mit der ersteren wie mit der letzteren Anschauung vereinigen ließen; denn wenn dieser von Gott als dem „höchsten Großen, in Ewigkeit beschlossen, ungeboren, ungemacht, ohne Anfang und ohne Ende“ <sup>3)</sup> redet, so beweist er damit, daß Gott materiell verstanden ist. Denn „wie könnte der nichts sein, ohne den nichts gemacht ist, daß einer, der leer wäre, Festes und einer, der unkörperlich wäre, Körperliches gemacht hätte?“ <sup>4)</sup> Doch bei einigen christlichen Philosophenschulen tritt der transcendentale Charakter des Begriffes klar zu tage. Die älteste und ansehnlichste dieser Schulen ist die des Basilides. Er nahm die spätere Entwicklung des Neuplatonismus vorweg, half vielleicht auch, ihr Erscheinen zu befördern. Bei ihr wurde Gott als transcendentes Wesen gefaßt. Er steht vollkommen über jedem Prädikat; auch negative Prädikate können ihm nicht beigelegt werden. Die Sprache dieser Schule ist paradox und unverständlich geworden, weil man mit allen Mitteln die Transcendenz Gottes zum Ausdruck bringen wollte und sich doch zu gleicher Zeit bemühte, den Glauben an seine Transcen-

<sup>1)</sup> Athenagor., Supplic. pro Christ. 10.

<sup>2)</sup> Theophilus, ad Autolye. 13. Vgl. Minucius Felix, Octav. 18. Novatian, de trin. 12.

<sup>3)</sup> Tertullian, adv. Marc. 13.

<sup>4)</sup> Tertullian, adv. Prax. 7.

denz mit dem, daß er der Schöpfer der Welt sei, zu vereinigen. „Als noch nichts war, weder Materie, weder Substanz noch Unsubstantielles, weder Einfaches noch Zusammengesetztes, nicht Undenkbares, nicht Unwahrnehmbares, nicht Mensch, nicht Engel, nicht Gott, noch überhaupt etwas von dem, was genannt oder mit den Sinnen wahrgenommen, oder mit dem Verstande begriffen werden kann... da hat der nicht existierende Gott (<ὁ> οὐκ ὄν θεός) undenkbar, nicht wahrnehmbar, ohne Wille, ohne Zweck, leidlos und wunschlos beschlossen, die Welt zu schaffen. Wenn ich sage, »er hat es beschlossen«, so sage ich das nur der Deutlichkeit wegen, um auszudrücken: ohne Wollen, ohne Denken, ohne Empfindung; die »Welt« ist nicht die, die jetzt weit und breit sich ausdehnt, die später geworden ist und sich entfaltet hat, sondern es ist der »Weltsame«<sup>1)</sup>. Kürzer, aber wohl in demselben Sinne, hat Marcus den Gedanken ausgedrückt: „Es giebt keine Vorstellung und kein Wesen Gottes“<sup>2)</sup>.

Diese auf die Spitze getriebenen Vorstellungen von seiner Transcendenz, die besonders auf dem alexandrinischen Boden in die Höhe geschossen waren, wurden am Ende des zweiten Jahrhunderts von den christlichen Philosophen der alexandrinischen Schulen weitergebildet, die nun auf einmal das reiche Erbe von neuaufgelebtem Platonismus, Gnostizismus und theosophischem Judaismus übernahmen. Clemens war der Vorläufer Plotins, wenn er Gott als ein Wesen faßte „noch hinter dem einen zurückliegend und höher selbst als die Monade“<sup>3)</sup> — und das war die äußerste Abstraktion der herrschenden Philosophie<sup>4)</sup>. Es giebt keinen Namen, den man ihm wirklich beilegen könnte „weder der Eine, noch Gott, noch Geist, noch absolutes Sein, noch Vater, noch Schöpfer, noch Herr“. Kein Wissen vermag bis zu ihm hinzudringen; „denn alles Wissen ist abhängig von Principien, die schon vor ihm vorhanden sind; aber etwas, was vor dem Ungewordenen gewesen wäre, giebt es nicht“<sup>5)</sup>. Origenes erhebt ausdrücklich Widerspruch gegen eine Auffassung von Gott, die ihn mehr hyperkosmisch als transcendent darstellte<sup>6)</sup>, und ihm eine materielle Substanz, wenn auch keine menschliche Gestalt beilegte<sup>7)</sup>. Seine eigene Auffassung ist die von einem absolut einfachen und intelligenten

<sup>1)</sup> Basilides bei Hippol., Philos. VII 21.

<sup>2)</sup> ἀνεπνόητος καὶ ἀνούσιος Hippolyt. VI 42 (p. 302) Iren I 14 1; vgl. über Monoimus VIII 12 sqq.; Ptolemäus, ep. ad. Flor. 5 (bei Epiph. h. 33). ZwTh 24 223.

<sup>3)</sup> Clemens Alex., Paedag. I 871.

<sup>4)</sup> W. Möller, Gesch. d. Kosmologie in der griech. Kirche 26. vgl. 124, 129f.

<sup>5)</sup> Clemens Alex., Stromat. V 1282.

<sup>6)</sup> Origenes, Contra Cels. VI 19 sqq.

<sup>7)</sup> Origenes, De princip. I 12. 5. 7.

Wesen, oder vielmehr einem solchen, das noch transcenderter ist, als Intelligenz und Existenz. Als absolut einfaches Sein giebt es bei ihm kein mehr oder weniger, kein früher oder später und demgemäß bedarf er weder der Zeit noch des Raumes. Als absolut intelligentes Sein kann man ihm nur die Eigenschaft beilegen, daß er erkennt und erkannt wird. Doch nur „Gleiches erkennt Gleiches“. Er wird darum durch die Intelligenz erkannt, die nach seinem Bilde gemacht ist. Der menschliche Geist ist daher imstande, das Göttliche zu erkennen, weil er selbst Teil daran hat. Im strengen Sinne des Wortes steht er aber über der Grenze unseres Erkennens: unser Erkennen ist wie das Sprühen eines Funkens in Vergleich zum Glanze der Sonne<sup>1)</sup>.

2. Offenbarung oder Mitteilung des Transcendenten. — Aber wie in der griechischen Philosophie drängte die Lehre von einem sei es hyperkosmischen sei es transcendenten Gotte mit Notwendigkeit zur weiteren Frage; wie konnte er in den Bereich der Erscheinungswelt gelangen? die Unfeinen unter den Gegnern machten sich lustig über einen Gott, der „einsam und verlassen“ dastand in seiner unnahbaren Einzigartigkeit<sup>2)</sup>. Die ernsteren heidnischen Philosophen fragten: wenn nur Gleiches das Gleiche erkennt, wie kann denn euer Gott die Welt kennen? Und das Gros der christlichen Philosophen, sowohl innerhalb wie außerhalb der Grofskirche<sup>3)</sup>, empfand, daß diese Frage oder die ihr verwandten der Kernpunkt ihrer Theologie sei<sup>4)</sup>.

Unzählige Antworten auf diese Frage sind versucht worden. Die älteren behaupteten, daß das höchste Wesen die Fähigkeit besitze, sich selbst in mannigfachen Formen zu äußern. Diese Anschauung hatte einzelne stoische Elemente, andere aus der populären griechischen Theologie aufgenommen; in beiden war der Anthropomorphismus möglich gewesen<sup>5)</sup>. Sie gewann in den ersten Stadien der christologischen

<sup>1)</sup> Origenes, De princip. I 1 passim. vgl. IV 136.

<sup>2)</sup> Z. B. Minuc. Felix, Octav. 10 vgl. KEIM, Celsus' wahres Wort S. 165.

<sup>3)</sup> Die älteren, die sich schlecht und recht auf die Tradition stellten, hatten gegen die Einführung dialektischer Methoden ins Christentum ihre Bedenken: Euseb. h. e. V 28 vgl. 13. *Expavescunt ad οικονομίαν* sagt Tertullian, adv. Prax. 3. Vgl. WEINGARTEN, Zeittafeln I S. 25.

<sup>4)</sup> Pantänus erwiderte auf die Frage heidnischer Philosophen: „Wie kann Gott die Welt erkennen, wenn nur Gleiches das Gleiche erkennt?“ (ROUTH, Reliq. Sacra. 1<sup>2</sup> 379): *μήτε αισθητῶς τὰ αἰσθητὰ μήτε νοερώς τὰ νοητὰ: οὐ γὰρ εἶναι δυνατὸν τὸν ὑπὲρ τὰ ὄντα κατὰ τὰ ὄντα τῶν ὄντων λαμβάνεσθαι, ἀλλ' ὡς ἴδια θελήματα γινώσκειν αὐτὸν τὰ ὄντα φασί.* ... Denn wenn er alles durch seinen Willen geschaffen hat, so kann doch niemand leugnen, daß er seinen eigenen Willen kennt und folglich kennt er auch, was sein Wille geschaffen hat. Vgl. Julius African. (ROUTH, Rel. Sacra. 2<sup>2</sup> 239): *λέγεται γὰρ ὁμονόμως ὁ θεὸς πᾶσι τοῖς ἐξ αὐτοῦ, ἐπειδὴ ἐν πᾶσιν ἐστίν.*

<sup>5)</sup> *γίνομαι ὃ θέλω καὶ εἰμὶ ὃ εἰμὶ* wird von den Naassenern gesagt. Hippol., Philos. V 7 (p. 142<sup>23</sup> D).



Streitigkeiten eine besondere Bedeutung, als eine Erklärung der Natur Jesu Christi: sie lag der theologischen Richtung, die man unter dem Namen des modalistischen Monarchianismus kennt, zugrunde, d. h. der Theorie, die behauptete, daß Christus nur eine zeitliche Erscheinungsform (*modus*) des einen Gottes gewesen sei. Es war einfach sein Wille, in der einen Erscheinungsform mehr als in der anderen zu leben<sup>1)</sup>.

„Der eine und selbe Gott,“ sagt Noëtus, „ist der Schöpfer und Vater aller Dinge; ihm gefiel es, den Gerechten der alten Zeit zu erscheinen, da er doch unsichtbar war. Sobald man ihn nicht sieht, ist er unsichtbar [sobald man ihn sieht, sichtbar]; er ist nicht erkennbar, wenn er nicht erkannt sein will, erkennbar, wann er sich erkennen läßt. ... Solange der Vater ungeworden war, nannte man ihn mit Recht Vater; als es ihm gefiel, die Geburt zu erleiden, ward er sein eigener geborener Sohn, nicht der eines andern“<sup>2)</sup>.

Die herrschende Anschauung entsprach dagegen der der griechischen Philosophie und der griechischen Religion. Besondere Formen und Modifikationen gingen vom höchsten Gott aus oder existierten in ihm immanent; durch sie hat er die Welt geschaffen und sich selbst offenbart.

Die Spekulationen über die Natur dieser Erscheinungsformen wandelten sich teils nach der breiten Grundlage der wechselnden Auffassung von Gott als hyperkosmisch oder transcendent, teils nach dem mehr oder minder zu tage tretenden Bestreben, den abstrakten Ideen einen konkreten Halt zu gewähren; sie wandelten sich ferner je nachdem man diese Erscheinungsformen mit dem Weltganzen als seine Typen und die es bildenden Kräfte in Beziehung setzte; oder mehr das Verhältnis zum höchsten Wesen und dessen vernunftbegabten Geschöpfen, als die Offenbarung des ersteren und das Mittel zu seiner Erkenntnis für die letzteren betonte. Diese Verschiedenheiten finden sich nicht nur in den verschiedenen Philosophenschulen, sondern auch in einer und derselben friedlich vereint. So unterscheidet z. B. Tertullian zwei valentinianische Schulen, die des Valentinus selbst und die seines großen, freilich unabhängigen Schülers Ptolemäus<sup>3)</sup>. Jener sah die Aeonen als einfache Existenzformen Gottes an, die an seinem Wesen darum teil hatten; dieser betrachtete sie in Übereinstimmung mit der Majorität in der Schule als „persönliche Substanzen“,

<sup>1)</sup> Vgl. HARNACK, „Sabellius“ in der Encycl. Britannica 21<sup>9</sup> 127.

<sup>2)</sup> Hippolyt, Philosoph. IX 10 (p. 448), vgl. H. SCHMID, Dogmengesch. 4 47 Anm.

<sup>3)</sup> Tertullian, Advers. Valentin. 4, vgl. die *διαθέσεις* des Ptolemäus bei Iren. I 121.

die von Gott ausgegangen nun ein Sonderdasein führen. Andererseits stellten die meisten Philosophen aus dieser Schule einen Stammbaum der Aeonen auf; und es war einer ihrer gewöhnlichen Kunstgriffe, daß sie ihre Gegner dabei ins Lächerliche zogen. Colorbasus aber sah die Erzeugung der Aeonen als einen einzigen, augenblicklichen Akt an<sup>1)</sup>. Zuweilen laufen Ausdrücke, die aus ganz verschiedenen Quellen stammen, in einander über.

Fast alle diese Anschauungen, denen zufolge Gott selbst mit der Welt in Berührung getreten ist, bezogen sich auf die Vorstellung von ihm, die ihn als Geist faßte. Es ist eine Naturnotwendigkeit für den Geist, daß er sich mitteilen muß, wie es eine Naturnotwendigkeit für die Sonne ist, daß sie scheint. Gemäß der Neigung der herrschenden Psychologie, die verschiedenen Äußerungen des Geistes auf verschiedene in ihm liegende Elemente zurückzuführen, legten einzelne Philosophen jedem angenommenen Bestandteile des göttlichen Geistes eine gesonderte Persönlichkeit bei. So kam es zu Denken und zu Reflexion, zu Stimme und Name, zu Vernunft und Ziel<sup>2)</sup> oder von dem Ur-Willen und -Denken kamen Geist und Wahrheit (Wirklichkeit) als sichtbare Formen und Bilder der unsichtbaren Eigenschaften (*διαθέσεων*) des Vaters<sup>3)</sup>.

Dem Bestreben, die gesonderten Elemente oder Existenzformen des göttlichen Geistes zu individualisieren und zu hypostasieren ging die Neigung zur Seite, den Geist Gottes als eine Einheit für sich zu betrachten, die als ein getrenntes Element seines Wesens oder ihm objektiv gegenüberstehend existierte. Nach einer Vorstellungsweise ist der Geist der Eingeborene Gottes<sup>4)</sup>: er allein kennt Gott und will ihn offenbaren. Nach einer anderen ist der Geist geboren von dem ungeborenen Vater, vom Geiste sind der Logos und der Verstand, Weisheit und Kraft geboren und dann die ganze lange Reihe von Mächten jede an ihrer Stelle, durch die das Weltall geschaffen worden ist<sup>5)</sup>. Wieder eine andere, die von Markus herrührt, giebt vielleicht den Schlüssel zu manchen weiteren: der Sinn des Gedankens, daß der Geist der Eingeborene Gottes ist, ist der, daß der Geist Gott sich selbst erst offenbart habe: Gottes Selbstbewußtsein hat sich gewissermaßen von ihm selbst projiziert. Offenbarung und Schöpfung zugleich — die einzige unmittelbare Offenbarung und die einzige unmittelbare

<sup>1)</sup> Irenäus I 12s.

<sup>2)</sup> Hippolyt., Philosoph. VI 12.

<sup>3)</sup> Ptolemäus bei Iren. I 121; vgl. Hippol., contra Noët. 10 *πολὺς ἦν*.

<sup>4)</sup> Valentinianer bei Iren. I 21. 5.

<sup>5)</sup> Basilides bei Iren. I 24s. Vgl. Clemens Alex., Protrept. 10 ss der *Logos* ist der Sohn des *νοῦς*.

Schöpfung. Der Vater „entschloß sich, das, was unsagbar an ihm ist, zu äußern, und mit sichtbarer Gestalt zu bekleiden, was an ihm unsichtbar ist; so öffnete er seinen Mund und gab von sich den *Logos*,“ der ein Bild seiner selbst ist und Gott sich selbst zeigte<sup>1)</sup>. Der *Logos*, das Wort, das auf diese Weise gesprochen war, äußerte sich nun auf verschiedene Weise: jede dieser Äußerungen war ein *Aeon*, ein *Logos*, eine Wurzel und ein Same für anderes; mit anderen Worten, jede war ein Teil und eine Erscheinungsform der göttlichen Natur, die sich in einem Teil und einer Erscheinungsform der Welt äußerte und reflektierte, und zwar so, daß die *λόγοι* zusammen in ihrer Gesamtheit den *Logos* darstellen, der ein Bild und ein Reflex Gottes ist.

Dieses System steht dem nicht sehr ferne, das die alten Apologeten aufgestellt haben, und das erst verschiedene Wandlungen durchgemacht hat, ehe es allgemein angenommen wurde. Die Spitze bildet beide male das Verhältnis der Einzel-*λόγοι* zum *Logos*. Wir haben schon oben den Synkretismus kennen gelernt, in dem die platonischen Ideen mit den stoischen *λόγοι* zusammengeworfen wurden, da man jene nicht nur als Kräfte, sondern auch als Formen, diese nicht nur als wirkende Kräfte, sondern auch als die diese Kräfte bestimmenden Gesetze ansah; wie man ferner beide mehr unter dem Gesichtspunkte der Einheit als der Mehrzahl ansah, als Ausdruck des einzigen *Logos*. Wir haben ferner gesehen, daß man die Lösung des Problems, wie Gott die Welt habe schaffen können, darin fand, daß man lehrte, er habe sie mit Hülfe seines *Logos* geschaffen, der sich selbst in den unzähligen Formen der geschaffenen Dinge abgebildet habe. Die Lösung der metaphysischen Schwierigkeit, wie ein transcender Gott erkennen und erkannt werden könne, fand man in der Lösung der kosmogonischen Schwierigkeit: wie Gott mit der Materie in Berührung treten könne<sup>2)</sup>. Die Kräfte waren Vernunftkräfte; sie waren handelnd und zugleich denkend; im Menschen erwecken sie das Bewußtsein: der Menscheng Geist erkennt den Gottesgeist, wie Gleiches das Gleiche erkennt, durch die Berührung mit ihm, als ein „Same des *Logos*“, eine Partikel des göttlichen *Logos* selbst. Dieser göttliche *Logos*, „an dem das ganze Menschengeschlecht Teil hat,“ „ist auch schon früher in der Gestalt von Feuer und unter dem Bilde unkörperlicher Wesen erschienen; nun aber ist er nach Gottes Willen zu Gunsten

<sup>1)</sup> Iren. I 141 *πρόχατο λόγον ὁμοιον αὐτῷ*.

<sup>2)</sup> Verglichen mit Philo, der das Verhältnis des *Logos* zum Schöpfungswerke besonders betont, legt Justin den Hauptnachdruck auf die Offenbarungsthätigkeit: er macht uns mit dem Willen Gottes bekannt: vgl. *ἀπόστολος* Apol. I 12, 63.

des Menschengeschlechtes ein Mensch geworden und hat sogar das Leiden auf sich genommen, das ihm die Dämonen durch die thörichten Juden bereiten ließen“<sup>1)</sup>). Den Unterschied zwischen den Christen und anderen Menschen dachte man sich so, daß diese nur einen „Samen des *Logos*“ in sich tragen, während sich in jenen der ganze *Logos* manifestiert; der Unterschied zwischen Christen und Philosophen wurde dagegen so gefaßt, daß diese nur von dem Licht eines Teiles des göttlichen *Logos* lebten, während jene die Fülle des *Logos* erkannten und schauten und darin ihr Leben fanden<sup>2)</sup>).

Anderthalb Jahrhunderte nach diesen Versuchen und Bemühungen<sup>3)</sup> wünschte die große Menge nicht nur im Glauben an die Transcendenz der göttlichen Natur, sondern auch daran, daß Jesus Christus der *Logos* sei, durch den die Welt geschaffen ist, und der den Menschen den unbekannten Vater enthüllt hat, zur Ruhe zu kommen. Wohl war alles dies noch gar nicht genügend erklärt; aber der Glaube wurde mächtig unterstützt durch die Verbreitung, die das vierte Evangelium gewann, das zuerst lediglich lokalen Einfluß ausgeübt hatte.

Bei Irenäus erscheint dieser Glaube in folgender Gestalt:

„Niemand kann den Vater erkennen, es sei denn durch das »Wort« Gottes, das bei dem Sohne ist, der ihn offenbart; und niemand kann den Sohn erkennen, es sei denn, daß es dem Vater also gefalle. Doch der Sohn vollbringt das, was dem Vater wohlgefällt; denn der Vater sendet, der Sohn aber wird gesendet und kommt. Sein Wort erkennt, daß der Vater für uns unsichtbar und unfalschbar ist; und weil er unaussprechlich ist, erklärt es ihn uns. Andererseits erkennt nur der Vater sein eigenes Wort: daß dies beides wahr ist, hat der Herr uns zu erkennen gegeben. Denn der Sohn offenbart die Kenntnis des Vaters, indem er sich selbst offenbart: die Offenbarung des Sohnes ist also die Kenntnis des Vaters. Denn alles wird durch das Wort geoffenbart.... Der Vater hat sich daher allen offenbart, indem er allen sein Wort sichtbar machte; und das Wort zeigte seinerseits allen den Vater und den Sohn, da es allen sichtbar war. Darum ergeht das Gericht Gottes gerechter Weise über alle, die, trotzdem sie wie die andern gesehen, nicht wie die andern geglaubt haben. Denn durch die Schöpfung selbst offenbart das Wort Gott als den Schöpfer,

---

<sup>1)</sup> Justin, Apol. I 63.

<sup>2)</sup> Justin, Apol. II 8.

<sup>3)</sup> Es liegt nicht in unserer Absicht, hier die Christologie weiter zu verfolgen. Es wird genügen, auf die drei Hauptrichtungen hier hinzuweisen: 1. den modalistischen Monarchianismus, 2. den dynamistischen Monarchianismus, 3. die Logoschristologie. Vgl. HARNACK, Dogmengesch. I<sup>2</sup> 604 ff.; 161, 220 für die gnostische Christologie.

und durch die Welt den Herrn, als der die Welt erbaut hat, und durch sein Werk den Werkmeister, als der es gebildet, und durch den Sohn den Vater, als der den Sohn erzeugt hat“<sup>1)</sup>).

3. Die Unterschiede innerhalb des göttlichen Wesens, oder die Vermittelung und der Mittler. — Durch einen ganz natürlichen Entwicklungsprozeß wurden die christlichen Philosophen, die sich bei dem allgemeinen Satze, daß Christus der *Logos* in Menschengestalt sei, beruhigten, dazu gezwungen, über die Natur des *Logos* weitere Theorien aufzustellen. Es war damals eine Zeit, wo Definitionen und Dialektik blühten: da war es für die Menge der Gebildeten nicht mehr möglich, ein metaphysisches Problem unversucht liegen zu lassen, sowenig in unseren Tagen ein Chemiker irgend ein Naturprodukt ohne Analyse zu lassen vermag. Zwei Hauptfragen zogen namentlich die Aufmerksamkeit auf sich: 1. die nach der Entstehung und 2. die nach der Natur des *Logos*. In den sich daran anknüpfenden Spekulationen macht sich der Einfluß griechischen Denkens mehr denn je zuvor geltend.

1. Auf die Frage nach der Entstehung des *Logos* antwortete man im allgemeinen mit Theorien, die voneinander durch denselben breiten Graben getrennt waren, der die Theorien über die Entstehung der Welt schied.

Die Philosophen aus der Schule des Basilides, die, wie wir gesehen haben, zuerst die Lehre von einer absoluten Schöpfung, d. h. einer Schöpfung aller Dinge aus dem Nichts aufgestellt hatten, nahmen an, daß das, was in ihrem Systeme dem *Logos* entsprach, mit allem andern in dem Ursamen eingeschlossen gewesen sei. Sie kamen so zu dem Schlusse, der in den Streitigkeiten des vierten Jahrhunderts viel Beifall fand, daß der *Logos* „aus dem Nichtseienden“ geschaffen sei“<sup>2)</sup>.

Jedoch die Mehrzahl der Systeme brachte unter verschiedenen Bildern die Idee zur Anschauung, die mit der anderen Schöpfungshypothese zusammenhing, daß nämlich der *Logos* von Gott ausgegangen sei. Die korrespondierenden Anschauungen von dem Wesen der Schöpfung wurden durch die Vorstellung zusammengehalten, daß die Welt, wenn sie aus dem Nichts geschaffen ist, in dieser Weise durch den *Logos* geschaffen worden ist, der seinerseits nicht von Gott geschaffen, sondern von ihm ausgegangen ist. Die hauptsächlichsten Bilder waren „Sprossung“ (*προβολή, prolatio*), von Blatt, Frucht und Pflanze hergenommen, oder das von dem Erzeugen eines Sohnes. Man hatte sie schon gebraucht, noch ehe die Lehre vom *Logos* feste Formen

---

<sup>1)</sup> Iren. IV 6 s. 5 sq. vgl. Clemens Alex., Strom. VII 2s.

<sup>2)</sup> Hippolyt, Philosoph. VII 21 sq. H. Schmid, Dogmengesch. 4 S. 52.



gewonnen hatte, und einzelne von ihnen bezogen sich ursprünglich gar nicht auf den *Logos*, sondern auf ganz andere Vorstellungen von der Vermittlung zwischen Gott und der Welt. Sie hatten aber eine Stütze an anderen Bildern, die seit alters in Gebrauch waren: vom Hervorsprudeln des Wassers aus einer Quelle und von den Strahlen des Lichtes<sup>1)</sup>. Dafs man ursprünglich nicht streng zwischen ihnen unterschied, sieht man aus dem ausdrücklichen Zeugnisse des Irenäus, sowie daraus, dafs sie unterschiedslos von denselben Autoren nebeneinander gebraucht werden. Diese Zusammenstellung war wichtig; die Bilder ergänzten einander gegenseitig, und jedes von ihnen enthielt einen Teil des Systemes, das in letzter Linie das feste Urteil der Christenheit zum Ausdruck brachte.

Die Hauptschwierigkeit, die sie boten, war die, dafs sie sich mit dem Glauben an Einen Gott nicht vertrugen. Die Lehre von der „Monarchie“ Gottes, die man denen entgegenhielt, die die Schwierigkeit durch die Annahme der Existenz von zwei einander feindlichen Göttern beseitigen wollten, schien in den Reihen ihrer Verteidiger eine neue Gefahr heraufzubeschwören. Der *Logos*, der Gott abspiegelte und ihn den vernünftigen Geschöpfen offenbarte, der ferner die in der materiellen Welt wirkenden Kräfte sowie ihre Gestalt in sich trug, mußte in gewissem Sinne ebenfalls Gott sein. Bei Athenagoras findet sich ein reiner Monismus: „Gott ist für sich selbst alles, unnahbares Licht, ein vollkommener Kosmos, Geist, Kraft, *Logos*“<sup>2)</sup>. Bei anderen Schriftstellern schien der Gedanke einer Entwicklung oder Erzeugung, namentlich wenn man das Bild pfeifte, die Existenz des *Logos* außerhalb Gottes und seine zeitliche Posteriorität einzuschließen<sup>3)</sup>. Er war der „Erstgeborene“, der „erste Nachkomme Gottes“, die „erste Kraft nach dem Vater des Alls und Gott dem Herrn“; denn „am Anfang, vor allem Geschaffenen, gebar Gott aus sich selbst eine Art von Vernunftkraft, die von dem hl. Geiste (d. h. dem Alten Testamente) zuweilen »die Herrlichkeit des Herrn«, zuweilen »Sohn« oder »Weisheit« oder »Engel« oder »Gott« oder »Herr und *Logos*« genannt wird; oder er spricht von sich selbst als vom »Führer der Heerscharen des Herrn«: denn er trägt alle diese Bezeichnungen, sowohl weil er den Zwecken

<sup>1)</sup> Tertull., Apolog. 51. Hippol., contra Beron. frg. 8. (p. 62 LAGARDE).

<sup>2)</sup> Athenag., Supplic. 16 vgl. Clemens Alex., Stromat. V 16. Theophil., ad Autol. II 22 zur Scheidung von *λόγος προφορικός* und *ἐνδιάθετος*, die Clemens aaO leugnet, aber Tertullian, adv. Prax. 5 vorträgt. Vgl. Hippol., contra Noët. 10. ZAHNS Note zu Ignat. ep. ad Magn. 82 über den Gebrauch von *προελεῖν* für die ewige Erzeugung.

<sup>3)</sup> Philo gebraucht den Ausdruck „Gottessohn“ von der Welt; vgl. KEIM, Celsus' wahres Wort 95.

des Vaters dient, als auch weil er nach des Vaters Wohlgefallen geboren ist“<sup>1)</sup>. Daraus folgt, daß „hier ein anderer Gott und Herr, der unter dem Schöpfer der Welt steht“, existiert und daß davon gesprochen wird<sup>2)</sup>. Die so ausgedrückte Vorstellung war jedoch in Gefahr, zum Ditheismus zu führen und man klagte sie dessen auch thatsächlich an<sup>3)</sup>. Da kam ihr dadurch Rettung von dieser Anklage, daß man nach und nach zwei Unterscheidungen in den Vordergrund rückte, die beide von der außerchristlichen Philosophie stammen: die eine ein Erbe vom Stoizismus, die andere vom Neuplatonismus<sup>4)</sup>. Jene besagte, daß die Entwicklung oder Zeugung innerhalb des Bereiches der Gottheit selbst stattgefunden hatte; die Zeugung war nicht so vor sich gegangen, daß ein Teil von dem Ganzen losgerissen worden wäre, als ob die göttliche Natur überhaupt eine Teilung zuliefse<sup>5)</sup>, sondern durch Scheidung oder Differenzierung oder Multiplikation, wie mehrere Fackeln an einer einzigen angezündet werden können, ohne daß deren Licht abnimmt<sup>6)</sup>. Die andere besagte, daß die Erzeugung von Ewigkeit her geschehen sei. Nach der älteren Vorstellung hielt man dafür, daß es in der Zeit geschehen sei. Man argumentierte dann so: „Gott konnte nicht Vater sein, bevor nicht ein Sohn da war: aber es gab eine Zeit, wo der Sohn noch nicht da war“<sup>7)</sup>. Jedoch der Einfluß der anderen Bilder, die das Verhältnis zum Ausdruck brachten, gewann die Oberhand über die, bei denen auf den Begriff des Vaters besonderes Gewicht gelegt wurde. Licht, so argumentierte man, kann nicht existieren, ohne die Eigenschaft des Scheinens zu besitzen<sup>8)</sup>.

<sup>1)</sup> Justin, Dial. cum Tryph. 61 vgl. 62 D: *προβληθὲν γέννημα*. Hippol., Contra Noët. 8. 10. 15. Tatian, Orat. 5. Irenäus bei SCHMID, Dogmengesch. 431.

<sup>2)</sup> Justin, Dial. 56 C.

<sup>3)</sup> Hippol., Philosoph. IX 12 (p. 456 sqq). Kallist, der die Sabellianer exkommunizierte (vgl. SCHMID, DG. 4 48, WEINGARTEN, Zeittafeln 31), nannte Hippolyt und seine Partei Ditheisten. Für Kallists eigene Ansicht vgl. Philosoph. IX 11. SCHMID, DG. 4 50, und 48 für Praxeas (bei Tertullian).

<sup>4)</sup> Die gnostischen Kontroversen über das Verhältnis Gottes zu den Mächten, die zwischen ihm und der Welt vermittelten, hatten dazu beigetragen, daß solche geistlichen Waffen geschmiedet wurden.

<sup>5)</sup> Justin, Dialog. 128 C: *δυνάμει καὶ βουλῇ αὐτοῦ ἀλλ' οὐ κατ' ἀποτομὴν ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας*. Vgl. Plotinus bei HARNACK, DG. 1<sup>2</sup> 493; anders *κατὰ μερισμὸν οὐ κατ' ἀποτομὴν* bei Tatian 5, vgl. Hippol. c. Noët. 10.

<sup>6)</sup> Justin, Dial. 61 C gebraucht das Bild von einer „Unterhaltung“ in demselben Sinne.

<sup>7)</sup> Tertullian, adv. Hermog. 3.

<sup>8)</sup> Für das Bild vom Licht vgl. Monoismus bei Hippolyt VIII 12; ebenso Tatian, Orat. 5.

Der höchste Geist konnte demnach auch nicht sein ohne seinen Gedanken. Der Ewigvater war stets Vater, der Sohn stets Sohn <sup>1)</sup>).

2. Auf die Frage nach der Natur des ewigen *Logos* hatte man verschiedene Antworten, je nachdem für den betreffenden Schriftsteller die hyperkosmische oder die transcendente Gottesidee maßgebend war <sup>2)</sup>). Bei Justin dem Märtyrer ist Gott als hyperkosmisch aufgefaßt. Er wohnt „an den Stätten, die über dem Himmel sind“; der „Erstgeborene“, der *Logos* ist die „erste Kraft nach dem Vater“; er ist „ein zweiter Gott, ein zweiter der Zahl, aber nicht dem Willen nach“, der nur des Vaters Wohlgefallen thut <sup>3)</sup>). Es ist nicht auszumachen, in wie weit die Idee der Persönlichkeit für diese Vorstellung schon maßgebend gewesen ist. Eine ähnliche Unsicherheit findet sich auch in der Anschauung des Theophilus, der die stoische Scheidung zwischen dem Doppelantlitz des *Logos* eingeführt hat: Vernunft und Wort — „*ratio*“ und „*oratio*“ <sup>4)</sup>), während noch Tertullian neben diesen von „*virtus*“ spricht.

Nur ganz allmählich wurde die Sache auf eine höhere Basis gestellt, von der sie später nicht mehr heruntergenommen worden ist; der Grund dafür war, daß die transcendente, von der suprakosmischen unterschiedene Gottesidee Verbreitung und Herrschaft gewann. Diese kam, wie wir bereits gesehen haben, hauptsächlich von den alexandrinischen Schulen her. Bei Basilides finden wir zuerst den Gedankenfortschritt zu dem Glauben, daß Gott nicht allein über alle Erscheinungen, sondern auch über alles Wirkliche hinaus transcendent ist; er hat auch, soweit wir wissen, zuerst die Vorstellung von einem gleichsam physischen Einfluß, der von Gott ausgehe, ausdrücklich verworfen <sup>5)</sup>). Die Stelle, die diese Auffassung in der späteren Lehre der christlichen Kirche einnimmt, verdankt sie jedoch in erster Linie

<sup>1)</sup> Es ist nicht sicher, ob der Gedanke einer Zeugung von Ewigkeit her sich bei Justin findet; vgl. ENGELHARDT, Christent. Just. d. Märt. 118. Er findet sich nicht bei Hippol., c. Noët. 10; implicite bei Irenäus (vgl. HARNACK, DG. 1 <sup>2</sup> 495). Bei Origenes findet diese Lösung einen unzweideutigen Ausdruck z. B. de princip. I 2 sqq.; wenn auch seine Ansicht nicht gleichbleibend und unveränderlich gewesen ist. Emanation schien ihm Zerlegung in Teile voraussetzen. Er schwankt zwischen der Fassung von *Logos* als Gedanke und als Körper. Für den Zusammenhang zwischen Clemens und Origenes vgl. HARNACK, DG. 1 <sup>2</sup> 579, 581.

<sup>2)</sup> Gott, der an sich unveränderlich ist, kommt mit menschlichen Dingen *τη προνοία καὶ τῇ οἰκονομίᾳ* in Berührung (Origenes, c. Cels. IV 14). Sein Wort ändert sich nach den Individualitäten, an die es herantritt (Origenes, l. c. IV 18).

<sup>3)</sup> Justin, Apol. I 22. 23. 32. Dialog. 56.

<sup>4)</sup> Theophil., ad Autol. II 22.

<sup>5)</sup> Er nahm an, daß neben Gott nicht *ἐξουσία*, wohl aber *οὐσία*, *φύσις*, *ὑπόστασις* existiere: Clemens Alex., Strom. V 13.

Origenes. Er braucht zum Teil dieselben Ausdrücke wie Tertullian, aber in anderem Sinne. Der Heiland ist Gott, nicht dadurch, daß er an der Gottheit teil hätte, sondern seinem Wesen nach<sup>1)</sup>. Er stammt aus dem wahrhaften Wesen des Vaters. Die Erzeugung ist lediglich ein Ausfluß, wie Licht vom Lichte kommt.

Die Streitigkeiten endeten aber nicht mit Origenes, sondern fingen da erst recht an. Von dieser Zeit an wurden sie jedoch meist innerhalb des Christentumes ausgefochten. Aber um was man kämpfte, war griechischen Ursprunges. Die Ideen, die man nun in die christliche Sphäre hineinrückte, waren in der griechischen Philosophie ganz geläufig. In der christlichen Theologie hat sich diese Philosophie erhalten.

Es liegt nicht in meiner Absicht, hier die christologischen Streitigkeiten eingehender darzustellen, die schliesslich mit der Herrschaft des transcendentalen Gottesbegriffes ihr Ende erreichten. Aber für unseren Zweck ist es doch erforderlich, die griechischen Elemente anzudeuten, und ich will mich dabei soviel wie möglich auf den Gebrauch der in Betracht kommenden Ausdrücke im späteren Griechisch beschränken.

*Οὐσία* kommt letztlich in drei verschiedenen Bedeutungen vor, die Aristoteles genau getrennt hat<sup>2)</sup>.

Das Wort kommt vor als Synonymon von *ἔλη*, um die materielle Seite eines Dinges zu bezeichnen. Dieser Sprachgebrauch ist bei den Stoikern ganz gewöhnlich. In ihrer monistischen Weltbetrachtung erschien die sichtbare Welt als die *οὐσία* Gottes<sup>3)</sup>. In dem gleichen Sinne spricht Philo vom Blut als dem materiellen Vehikel (*τὸ οὐσιώδες*) der Lebenskraft<sup>4)</sup>. Daher wurde sowohl in den philosophischen, wie den christlichen Kosmologien *οὐσία* zuweilen abwechselnd mit *ἔλη* gebraucht, um die Materie, aus der die Welt geschaffen ist, zu bezeichnen.

Das Wort wird zweitens von der Materie gebraucht, die eine bestimmte Form angenommen hat: man hat das nachher als *substantia concreta* unterschieden. Bei Aristoteles ist ein sinnenfälliges, materielles Ding, das in einer Aussage Subjekt sein muß und nicht Prädikat sein kann, wie ein Mensch oder ein Pferd, eine *οὐσία* im eigentlichen Sinne<sup>5)</sup>.

<sup>1)</sup> Vgl. HARNACK, DG. I 2 580.

<sup>2)</sup> Aristot., Metaph. VI 10 (p. 1035 a): *οὐσία ἢ τε ἔλη καὶ τὸ εἶδος καὶ τὸ ἐκ τούτων* „Substanz ist sowohl die Materie, als die Form und das Produkt davon“.

<sup>3)</sup> *Οὐσίαν δὲ θεοῦ Ζήρων μὲν φησι τὸν ὅλον κόσμον καὶ τὸν οὐρανόν, ὁμοίως δὲ καὶ Χρύσιππος ... καὶ Ποσειδώνιος* Diogen. Laërt. VII 1 72 (p. 148). Ebenso Marc. Aurel. z. B. IV 40: *ἐν ζῶνι τὸν κόσμον μίαν οὐσίαν καὶ μίαν ψυχὴν ἐπέχον*. Eine Umschreibung dieses Gedankens enthalten die Verse Popes:

*All are but parts of one stupendous Whole  
Whose body nature is, and God the soul.*

<sup>4)</sup> Philo, Quod det. pot. insid. 25 (1 209) *τὸ οὐσιώδες τῆς ζωτικῆς δυνάμεως*.

<sup>5)</sup> *Οὐσία δὲ ἐστὶν ἡ κυριώτατά τε καὶ πρῶτως καὶ μάλιστα λεγομένη ἢ μήτε*

Das Wort wird endlich drittens gebraucht von dem gemeinsamen Merkmale der Kategorien, in die man die sinnlichen, materiellen Dinge einteilen kann. Man hat das später als *substantia abstracta* bezeichnet. In der Sprache des Aristoteles war es die Form (*εἶδος*), oder das ideell Existierende (*τὸ τί ᾗν εἶναι*)<sup>1)</sup>. Diese Bedeutung ging dann in andere über, je nachdem ein Realist oder Nominalist den Ausdruck gebrauchte. Für den ersteren bedeutete das Wort das gemeinsame Merkmal, das die einzelnen Teile einer Kategorie verbindet (*τὸ εἶδος τὸ ἐνόν*)<sup>2)</sup>, das ihnen daher nicht etwas Fremdes sein kann (darum *(ἀδύνατον χωρὶς εἶναι τὴν οὐσίαν καὶ οἷ ἢ οὐσία)*)<sup>3)</sup>. Oder es existiert von ihnen getrennt und jene Teile sind, was sie sind, nur, weil sie daran Teil haben: das ist Platos Auffassung von *εἶδος*<sup>4)</sup> und dessen Äquivalent *οὐσία*.

Für einen Nominalisten bedeutet dagegen *οὐσία* nur den gemeinsamen Namen, den man in demselben Sinne einer Anzahl von Individuen beilegen kann<sup>5)</sup>.

Die platonische Form des Realismus entstand aus einer Scheidung zwischen Wirklichem und Scheinbarem und sie legte auf seinen Wechsel besonderen Nachdruck. Die sichtbare Welt konkreter Individuen wurde als eine vorübergehende Scheinwelt betrachtet: nur die unsichtbare Welt intelligibeler Wesen war wirklich und unvergänglich: jene war *γένεσις* „Werden“, diese *οὐσία* „Sein“<sup>6)</sup>. Diese Scheidung spielt in der Geschichte des späteren Platonismus eine hervorragende Rolle<sup>7)</sup>. Während in dem Systeme des Aristoteles die *species*, der engere Kreis, als dem konkreten Einzelwesen näher stehend mehr *οὐσία* war als das *genus*, der weitere Kreis, bedeutete in der späteren Philosophie im Gegenteil *οὐσία* im höchsten Sinne das, was sich am weitesten von

---

καθ' ὑποκειμένου τινὸς λέγεται μήτε ἐν ὑποκειμένῳ τινὶ ἐστίν· οἷον ὁ τις ἄνθρωπος καὶ ὁ τις ἵππος. Arist., Categor. 5 (p. 2<sup>a</sup>). In der Metaphysik ist eine andere Anschauung an die Stelle getreten und der Ausdruck *ἡ πρώτη οὐσία* ist im Sinne von „Form“ (vgl. die folgende Bedeutung) gebraucht; z. B. VI 11 (p. 1037<sup>a</sup>).

<sup>1)</sup> So häufig in der Metaphysik z. B. XI 7 (p. 1032<sup>b</sup>), VII 1 (p. 1042<sup>a</sup>).

<sup>2)</sup> Aristoteles, Metaphys. VI 11 (p. 1037<sup>a</sup>).

<sup>3)</sup> Aristoteles, l. c. XII 5 (p. 1079<sup>b</sup>).

<sup>4)</sup> Plato, Parmenid. 6 p. 132 E: οὐ δ' ἂν τὰ ὅμοια μετέχοντα ὅμοια ᾗ, οὐκ ἐκεῖνο ἔσται αὐτὸ τὸ εἶδος.

<sup>5)</sup> Suidas, s. v. οὐσία: οὐσία ἐστὶν ὄνομα κοινὸν καὶ ἀόριστον κατὰ πασῶν τῶν ὑπ' αὐτὴν ὑποστάσεων ὁμοτίμως φερόμενον καὶ συνωνύμως κατηγορούμενον.

<sup>6)</sup> Plato, Sophist 33 p. 246 B: νοητὰ ἅπαντα καὶ ἄσώματα εἶδη . . . τὴν ἀληθινὴν οὐσίαν εἶναι· τὰ δὲ ἐξελκων σώματα . . . γένεσιν ἀντ' οὐσίας φερομένην τινὰ προσάγορεύουσι.

<sup>7)</sup> Sie wurde z. B. von Celsus vertreten und auch von Origenes angenommen: Origen., Contra Cels. VII 45 sq.



dem Konkreten entfernte, was sich über das weiteste Gebiet erstreckte und die größte Zahl von anderen Kategorien in sich befaßte: das *summm genus*<sup>1)</sup>. Daher sagt Plotin, daß wir mit dem Körper noch am weitesten von der *οὐσία* entfernt sind, aber daß wir mit der Seele daran Teil nehmen. Unsere Seele aber ist selbst etwas Zusammengesetztes, nicht reine *οὐσία*, sondern *οὐσία* mit etwas davon Verschiedenem, weswegen sie auch nicht vollkommen unter unserer Kontrolle steht<sup>2)</sup>.

Von diesen beiden Bedeutungen von *οὐσία*, nämlich *species* und *genus*, jene das ganze Wesen einer Kategorie, diese einen Teil dieses Wesens ausdrückend, war die erstere in der älteren, die letztere in der späteren Philosophie üblicher. Dort war die Kenntnis der *οὐσία* mit der Definition gegeben, sodaß Definition selbst als „ein Satz, der die *οὐσία* zum Ausdruck bringt“, umschrieben werden konnte<sup>3)</sup>. Hier war sie nur im einzelnen Teile so deutlich zum Ausdruck gebracht, so daß wir nicht nur die *οὐσία* der Denkobjekte kennen müssen, z. B. ob sie unter den Begriff „Körper“ fallen oder nicht, sondern auch die *species* (*εἶδη*)<sup>4)</sup>.

In der einen wie in der anderen Bedeutung gilt, daß die Teile derselben Kategorie oder die Unterkategorien derselben Oberkategorie als *ὁμοούσιαι* bezeichnet werden. Z. B. man begründet den Satz, daß Tiere nicht zur Nahrung getötet werden sollten, damit, daß man sie zu derselben Klasse wie die Menschen rechnete; ihre Seelen waren demnach mit unseren eigenen *ὁμοούσιαι*<sup>5)</sup>. Ebenso sind auch die Menschen untereinander *ὁμοούσιαι*; Abraham wusch daher den drei Fremdlingen, die zu ihm kamen, die Füße, weil er sie für Menschen „von gleicher Substanz“ wie er selbst, ansah<sup>6)</sup>.

Die Schwierigkeit dieser ganzen Anschauung hinsichtlich ihrer Anwendbarkeit auf Gott wurde sehr wohl empfunden und auch zum Ausdrucke gebracht. Einige Philosophen leugneten, wie wir früher

1) Porphy., Isagog. II 24: ἡ οὐσία ἀνωτάτω οὐσα, τῷ μηδὲν εἶναι πρὸ αὐτῆς γένος ἦν τὸ γενικώτατον.

2) Plotin, Ennead. VI 8 12: ἕκαστος μὲν ἡμῶν κατὰ μὲν τὸ σῶμα πόσῳ ἂν εἴη οὐσίας, κατὰ δὲ τὴν ψυχὴν καὶ ὁ μάλιστα ἔσμεν, μετέχομεν οὐσίας καὶ ἔσμεν τις οὐσία. τοῦτο δὲ ἐστὶν οἷον συνθετόν τι ἐκ διαφορᾶς καὶ οὐσίας, οὐκ οὐκ οὐκ οὐσία οὐδ' αὐτοουσία· διὸ οὐδὲ κύριοι τῆς αὐτῶν οὐσίας.

3) Aristoteles, Analyt. post. II 3 (p. 90<sup>b</sup>), Topica V 2 (p. 130<sup>b</sup>), Metaph. VI 4 (p. 1030<sup>b</sup>).

4) Sextus Empir., Pyrrh. Hypotyp. III 2 sqq.

5) Porphy., de abst. I 19: εἰ γε ὁμοούσιαι αἱ τῶν ζῴων ψυχαὶ ταῖς ἡμετέραις.

6) Ps. Clemens, homil. XX 7: τοὺς πόδας ὡς ὁμοουσίῳ ἀνθρώπων ἀνθρώποι ἐνέμην.

gesehen haben, eine solche Übertragung überhaupt. Der Strom, in dem der Neuplatonismus die Oberströmung hatte, rückte Gott noch über die *οὐσία* hinaus. Origenes wirft die Behauptung des Celsus, die sich damit deckte, über den Haufen, indem er auf die Unsicherheit hinweist, die eine Folge des Schwankens bezüglich der Bedeutung des Ausdruckes ist<sup>1)</sup>. Die christologischen Streitigkeiten im vierten Jahrhundert waren hauptsächlich darum so verwickelt, weil es eine neutrale und konservative Partei gab, die den Dogmatikern von links und rechts entgegenhielt, daß man Gott weder *οὐσία* noch *ὑπόστασις* beilegen könne<sup>2)</sup>. Und trotzdem er die nicänische Formel annahm, kam nach mehr als hundert Jahren der große christliche Mystiker, der den Neuplatonismus in der christlichen Kirche im weitesten Umfange vertritt, auf den Standpunkt zurück, daß Gott keine *οὐσία* eignet, sondern daß er *ὑπερούσιος* ist<sup>3)</sup>. Aber gerade die, welche die Anwendbarkeit des Ausdruckes auch auf Gott behaupteten, leugneten doch, daß es möglich sei, ihn in dieser Anwendung zu definieren. Sie folgten darin Philo: „Wie sollen die, welche die *φύσις* ihrer eigenen Seele nicht kennen, im stande sein, eine Vorstellung von der Weltseele zu erwecken?“<sup>4)</sup> Trotz dieser Schwierigkeiten wurde die konservative Abneigung gegen die Einführung metaphysischer Ausdrücke in die Theologie und gegen die philosophische Lehre von der absoluten Transcendenz überwunden durch die praktische Nötigung, auszusagen, daß Gott ist, und durch die Folgerung, daß es, da er nun einmal ist, auch eine *οὐσία* von ihm geben müsse.

Als nun die Idee eines einzigen Gottes als einer transcendenten numerischen Einheit in der christlichen Kirche herrschend geworden war, war es ganz natürlich, daß man den Ausdruck *ὑποούσιος* annahm, um das Verhältnis von Gott dem Vater und Gott dem Sohne damit zum Ausdruck zu bringen. Dabei fiel der Nachdruck auf die Lehre, daß der Sohn keine Kreatur (*κτίσμα*) sei; ebenso, wenn man den Ausdruck auf den hl. Geist anwandte. Die, welche behaupteten, daß der hl. Geist eine Kreatur sei, behaupteten damit zugleich, daß er vom Wesen des Vaters losgerissen sei<sup>5)</sup>. Der Ausdruck begegnet

1) Origenes, Contra Cels. VI 64.

2) Vgl. z. B. Athanas. ad Afric. epist. 4 (1714 B MONTF. ed. Patav.).

3) Dionys. Areop., de divin. nom. 5.

4) Philo, Leg. alleg. I 30 (162); vgl. de poster. Caini 8 (1230). Eine bemerkenswerte Benutzung dieses Gedankens findet sich in einem Dialoge zwischen einem Christen und einem Juden, der sich für die Trinität interessierte: Hieronymus theolog. Graec., Dialog. de S. Trinitate bei GALLANDI, Vet. Patr. Bibl. 7 520 sqq. abgedruckt bei Migne, CPG. 40 845 sqq.

5) Athanas., ad Antioch. 3 (1616 B) *δηρημένον ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς*.

uns zuerst auf gnostischem Gebiet und bezeichnet zunächst einen Teil der einen von jenen zwei Hauptanschauungen von der Entstehung der Welt<sup>1)</sup>. Man lehnte ihn ab in der Anwendung auf die Welt, nahm ihn aber für das Gebiet der Gottheit als eine Erklärung der Trinität an. Allein *ἁμοούσιος* war, wenn auch richtig, doch nicht genügend. Denn es brachte wohl die Einheit zum Ausdruck, gab aber von der Idee der Mehrheit keine genügende Erklärung. Es konnte daher wohl von denen gebraucht werden, die diese Mehrheit lediglich für modal oder scheinbar hielten<sup>2)</sup>. Darum führte es zum Gebrauch eines anderen Ausdruckes, dessen Geschichte wir hier noch etwas verfolgen müssen.

Das Wort *οὐσία* kann in den meisten Bedeutungen durch zwei andere ersetzt werden: *ὑπόστασις* und *ὑπαρξις*. Letzteres hat in der christlichen Theologie nur geringe Verbreitung gefunden und kann darum hier außer Betracht bleiben<sup>3)</sup>. Das erste, *ὑπόστασις*, kommt von *ὑφίσταμαι*, und dies ist als eine emphatische Form von *εἶναι* gebraucht worden. Die Bedeutung ist fast dieselbe wie die von *οὐσία*: es bedeutet den Gegensatz zur Erscheinung und zwar nicht im eigentlich platonischen, sondern im herkömmlichen Sinne; Dinge z. B., die dem Bereiche des Himmels angehören, sind bald nur Erscheinungen, bald substantiell, *καθ' ὑπόστασιν*<sup>4)</sup>. Wie *οὐσία* wird es daher von solchen Dingen gebraucht, die wirklich vorhanden sind, im Gegensatze zu einer bloß potentiellen Existenz<sup>5)</sup>; ebenso von solchen, die in der Welt *realiter* vorhanden sind, nicht bloß Gegenstand subjektiven Denkens<sup>6)</sup>. Sobald etwas in die Existenz tritt, wird der *οὐσία* ein *ὑφίσταμαι* zuge-

<sup>1)</sup> Vgl. HARNACK DG. 1<sup>2</sup> 191, 219, 476 ff., 580. Im Valentinianischen System ist das Geistwesen, das Achamoth hervorbringt, ihr selbst wesensgleich: Iren. I 51. In dem des Basilides war die dreifache Sohnschaft, die in dem von Gott geschaffenen Samen lag, *κατὰ πάντα τῷ οὐκ ὄντι θεῷ ἁμοούσιος*. Hippol. VII 22 (p. 362); ebenso erscheint *τὸ ἔν* bei Epiphane (Valentinianer?) bei Iren. I 113 (Hippol. VI 38): *συνυπάρχει τῇ μονότητι* als *δύναμις ἁμοούσιος αὐτῆς*. Vgl. Ps. Clemens, homil. XX 7. Iren. II 172: *eiusdem substantiae* (HARNACK aaO 480 Anm. 5) Tert., Apolog. 21: *ex unitate substantiae* (HARNACK aaO 480, 491).

<sup>2)</sup> Das Wort wurde auf dem Konzile von Antiochien im Zusammenhange mit Paul von Samosata ausdrücklich verworfen; Basilius sagt (ep. 9), daß Dionysius von Alexandrien es aufgab, weil Sabellius es gebrauchte. (Vgl. ep. 52.)

<sup>3)</sup> Es findet sich z. B. bei Athanasius, ad Afric. episc. 4 (1714 C): *ἡ γὰρ ὑπόστασις καὶ ἡ οὐσία ὑπαρξις ἐστι*. Die Unterscheidung kommt bei Stoikern vor: Chrysippus sagt (bei Arius Didym., Frg. 26) von der Gegenwart *ὑπάρχει*, von der Vergangenheit und Zukunft *ὑφίσταται* (H. DIELS, Doxogr. Gr. 462 1).

<sup>4)</sup> Aëtius, de placit. philos. III 5, DIELS, l. c. 371 28 sq., vgl. 363 12 sq., wo es im Gegensatz zu *φαντασία* gesetzt ist.

<sup>5)</sup> Sextus Empir., Pyrrh. Hypot. II 226.

<sup>6)</sup> Aëtius, de plac. phil. I 22 bei Stobaeus, Ecl. I 8 40. 45, DIELS, l. c. 318.

geschrieben<sup>1)</sup>. In der am häufigsten gebrauchten Bedeutung, wonach *οὐσία* das bleibende Element bei Denkobjekten bezeichnet, wird dies Wort zuweilen durch *ὑπόστασις* ersetzt<sup>2)</sup>. Als jedoch *οὐσία* mehr in der neuplatonischen Bedeutung gebraucht wurde, machte sich das Bestreben bemerkbar, die beiden Worte zu differenzieren, und für das, was bei Aristoteles die *πρώτη ἔλξη* ist, den Ausdruck *ὑπόστασις* anzuwenden. Das spricht Athanasius in den Worten aus: „Die *οὐσία* bezeichnet etwas Gemeinschaftliches“, während „jede *ὑπόστασις* etwas Eigentümliches hat, das den Hypostasen derselben *οὐσία* nicht gemeinsam ist“<sup>3)</sup>; noch deutlicher findet sich dasselbe bei Basilius<sup>4)</sup>.

Der Hauptgrund für die stärkere Betonung der Unterscheidung war der, daß der Ausdruck *ὑποούσιος* selbst leicht zu einer sabellianischen Christologie führte. Irenäus hatte das bereits in seiner Polemik gegen die valentinianische Ketzerei von der Aeonenemanation zur Geltung gebracht. *Οἰσίαι* im Sinne von *genera* und *species* sind lediglich im Denken liegende Begriffe; die Frage war die, ob sie eine selbständige Existenz besäßen<sup>5)</sup>. So wurde *ὑπόστασις* in einigen Philosophenschulen als eine Bezeichnung für die *substantia concreta* gebraucht, das Individuum, die *οὐσία ἄτομος* Galens ausdrückend<sup>6)</sup>. Doch wurde diese Unterscheidung durchaus nicht allgemein anerkannt. Die durchsichtigste und sorgfältigste Erörterung darüber findet sich in einem Briefe des Basilius an seinen Bruder Gregorius, der sich offenbar über die Sache nicht klar war<sup>7)</sup>. Die Folge war, daß ebenso, wie man *ὑπόστασις* gebraucht hatte, um eine bestimmte Bedeutung von *οὐσία* auszudrücken, nun ein neuer Ausdruck zur präziseren Erklärung von *ὑπόστασις* ein-

1) Arius Didym., bei Euseb., Praep. Ev. XV 19 3, DIELS, l. c. 469 19 sq.; ebenso κατὰ τὴν τῆς οὐσίας ὑπόστασιν Arius Did., bei Stob., Ecl. I 17, DIELS, l. c. 462 26.

2) Epictet, Dissert. I 142.

3) Athanas., dial. de trin. I 13 (2 415 D): ἡ οὐσία τὴν κοινότητα σημαίνει, während ὑπόστασις ιδιότητα ἔχει ἥτις οὐκ ἐστὶ κοινὴ τῶν τῆς αὐτῆς οὐσίας ὑποστάσεων. An einzelnen Stellen identifiziert er es mit πρόσωπον: Athan. et Cyrill., Expos. orthodox. fid.: ὑπόστασις ἐστὶν οὐσία μετὰ τινων ιδιωμάτων ἀριθμῶ τῶν ὁμοειδῶν διαφέρουσα· τοὔτεστι πρόσωπον ὁμοούσιον. Auch nach der Differenzierung wurde die Identität der beiden Ausdrücke zuweilen vorausgesetzt: Athanas. ad Afros episc. 4 (1 714): ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαίνονμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν. Ebenso ad Antioch. 6 (1 617 D); er duldet hier die Anschauung von einer einzigen ὑπόστασις in der Gottheit mit der Begründung, daß man ὑπόστασις als gleichbedeutend mit οὐσία fassen könne. Vgl. den Widerspruch des Konzils von Sardica gegen drei Hypostasen der Gottheit, statt einer, der von Vater, Sohn und Geist.

4) Vgl. HARNACK, DG. 1 2 693.

5) Sext. Empir., Pyrrh. Hypot. II 219.

6) Galen., de Hippocr. et Plat. placit. VIII 2 (5 662 KÜHN).

7) Basil., ep. 210 vgl. HARNACK, DG. 1 2 693.

geführt wurde. Sein Ursprung läßt sich vielleicht aus dem Schriftenwechsel zwischen Osten und Westen erkennen, der auf eine Schwierigkeit bei der Anwendung von *ὑπόστασις* hinwies und mit der Einführung eines dritten Begriffes endete.

So lange man *οὐσία* und *ὑπόστασις* miteinander vertauschen konnte, war das lateinische *substantia*, das etymologische Äquivalent von *ὑπόστασις*, hinreichend gewesen, beide zu umschreiben. Als man beide Worte jedoch im Griechischen differenzierte, erschien es rätlich, den Unterschied auch kenntlich zu machen. Aber das Wort *essentia*, das doch der natürliche Ersatz für *οὐσία* gewesen wäre, war für ein lateinisches Ohr unerträglich<sup>1)</sup>. Infolgedessen behielt man für *οὐσία* als Übersetzung *substantia* bei und mußte daher für *ὑπόστασις* nach einem passenden Ersatze suchen. Man fand einen solchen in *persona*, das ursprünglich eine „Rolle“ in einem Theaterstück oder eine „Person“ im juristischen Sinne, d. h. die bei einem Kontrakt mögliche Partei bedeutete; in der letztgenannten Bedeutung ist es wohl von Tertullian zuerst auf das religiöse Gebiet übertragen<sup>2)</sup>. Dieser abendländische Sprachgebrauch mag auf die Wahl des korrespondierenden griechischen Ausdruckes *πρόσωπον* eingewirkt haben, der früher etwas der *ὑπόστασις* Untergeordnetes bezeichnet zu haben scheint<sup>3)</sup>. Zu guter Letzt kamen auch die philosophischen Ausdrücke *φύσις* und *natura* in Aufnahme. Im zweiten Jahrhundert hatte man *φύσις* von *οὐσία* unterschieden und als gleichbedeutend mit Vernunft gebraucht<sup>4)</sup>. Im vierten Jahrhundert identifizierte man es mit *οὐσία*<sup>5)</sup>, später unterschied man wieder, als es die Monophysiten für gleichbedeutend mit *ὑπόστασις* brauchten.

Wir fassen nun zusammen. Im Griechischen haben wir vier Ausdrücke: *οὐσία*, *ὑπόστασις*, *πρόσωπον*, *φύσις*, im Lateinischen drei: *substantia*, *persona*, *natura*. Beide Reihen laufen nicht in dem Maße nebeneinander parallel, wie das scheinen könnte. Die Zeit hat einen

<sup>1)</sup> Vgl. Quintilian, der es abwechselnd Plautus und Sergius Flavius vorrückt: Instit. II 142, III 623, VIII 333; Seneca ep. 584 von Cicero und später Fabianus. Für *substantia* vgl. Quintil., l. c. VII 25 *nam et substantia eius sub oculos venit*.

<sup>2)</sup> Vgl. HARNACK, DG. <sup>2</sup> 1489, 543; für den Gebrauch bei Sabellius u. s. w. 679; ebenso bei Origenes de princ. 128.

<sup>3)</sup> Vgl. Athanas. et Cyrill, Expos. orth. fid. *ὑπόστασις* = *πρόσωπον* *ἁπομόσιον*; bei Epictet (Diss. I 2 7. 14. 28.) bezeichnet es die Charaktereigentümlichkeit, das was einen Menschen vom andern unterscheidet.

<sup>4)</sup> Bei (Ath., ad Ant. VII 25) ist *ἡ τὰ ὅλα διοικοῦσα φύσις* von der *οὐσία τῶν ὅλων* unterschieden; ebenso (VII 75): *ἡ τοῦ ὅλου φύσις ἐπὶ τὴν κοσμοποιῶσαν ὥρμησεν*. Für *φύσις* bei Philo vgl. Leg. Alleg. III 30 (1105).

<sup>5)</sup> Leontius Byz. sagt, daß *οὐσία* und *φύσις* = *εἶδος* sind (Migne CPG 86 1193).



Wechsel herbeigeführt, da Tertullians<sup>1)</sup> freier und wenig präziser Sprachgebrauch hier keine Bemerkungen hervorrief. Hieronymus, der als Lateiner dachte, wagte nicht von *τρεῖς ὑποστάσεις* zu sprechen, worunter er sich *tres substantias* dachte, und er beklagte sich, daß man ihn, ganz folgerichtig für den morgenländischen Sprachgebrauch, als Ketzer ansah. Hierher gehört ein bemerkenswerter Ausspruch des Dionysius, der auch eine weitere Anwendung zuläßt, als ihm sein Autor gegeben hat. Er lautet folgendermaßen<sup>2)</sup>: „Sie scheinen die Thatsache nicht zu kennen, daß, wenn wir Worte gebrauchen, die richtig zu verstehen einige Übung erfordert, das Volk sie nicht nur in einer vollkommen verschiedenen, sondern sogar in entgegengesetzten Bedeutungen anwenden kann“<sup>3)</sup>. Darum war man wenig geneigt, den Ausdruck *οὐσία* anzunehmen. Das Volk verstand den Sinn des Wortes nicht<sup>4)</sup>. Auch gegen das Vielerlei der gebrauchten Ausdrücke erhob sich Widerspruch. Dennoch war von der einfachen und ungekünstelten Sprache der ersten Christenheit mit ihrem ehrfurchtsvollen Verständnisse der unaussprechlichen Natur Gottes nur noch eine blasse Erinnerung zurückgeblieben, und andererseits war doch die Neigung groß, sich auf die Resultate der Spekulation zu verlassen und darauf zu pochen. Als erst einmal die katholische Lehre formuliert war, da erst, aber nicht vorher, begann die Menge sich über die Natur Gottes Gedanken zu machen.

Ich will hier nicht länger bei der traurigen und ermüdenden geschichtlichen Entwicklung verweilen, in deren Verlaufe für länger als ein Jahrhundert diese metaphysischen Begriffe die Schlagworte politischer und kirchlicher Parteien bildeten — nicht bei dem Kämpfen und Morden, den Verwüstungen lachender Fluren, Flammen und Schwert, die das Gefolge bildeten. Für alles das war die griechische Philosophie nicht verantwortlich. Diese Schäden sind zum guten Teile eine Folge der Einnischung des Staates, die stets in der Geschichte des Christentums zerstörend gewirkt hat; der Staat gab den Konzilsbeschlüssen die Sanktion, welche die Resolutionen einer Mehrheit über die tiefsten Probleme menschlicher Spekulation künstlich zum Range von Gesetzen erhob, die nun bei Strafe, Verbannung oder Tod angenommen werden mußten.

<sup>1)</sup> Z. B. Tert., adv. Prax. 2; er scheidet hier zwischen der *oeconomia* der Gottheit, die *gradu, forma, specie* sei und der Einheit in *substantia, status, potestas*.

<sup>2)</sup> Dionys., bei Athanas., de sentent. Dionys. 18; DictChBiog. s. v. Homoousios.

<sup>3)</sup> Darum erhebt Dionysius von Rom in einem Fragmente gegen die Sabellianer (bei Routh, Reliq. sacr. 3<sup>a</sup> 373 sq.) gegen die Trennung der *μοναρχία* in *τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεϊότητας* τρεῖς Widerspruch.

<sup>4)</sup> Athanas., de Synodis 8 (1 577 B): ἀγνοούμενον ὑπὸ τῶν λαῶν.

Die Philosophie wurde von der Theologie verschlungen. Sie wurde zugleich ihre Magd und ihre Rivalin. Sie postulierte gewisse Lehren, statt sie zu untersuchen; sie hätte nach deren Vernunftmäßigkeit zu fragen gehabt, oder Gründe für sie angeben müssen. Auf Jahrhunderte hin war die Philosophie nun tot. Ich empfinde so stark, wie Sie nur empfinden können, wie ermüdend diese Erörterungen sind, auf die ich Ihre Aufmerksamkeit zu lenken versucht habe. Aber wir können nur dann ihre Stelle in der christlichen Theologie wirklich schätzen, wenn wir erkennen, wie minutiös und wie rein spekulativ sie waren. Mögen wir die Schlüsse, bei denen sich der größte Teil der christlichen Welt beruhigte, annehmen oder nicht — wir müssen doch zuletzt anerkennen, daß sie sich auf verbreitete Annahmen stützen. Drei davon mögen hier ihre Stelle finden, die man dem Einfluß der griechischen Philosophie verdankt <sup>1)</sup>.

1. Man hat angenommen, daß metaphysische Distinktionen überhaupt wichtig seien.

Es fällt mir nicht ein, zu behaupten, daß sie es nicht seien; aber es ist doch nicht minder wichtig, anzuerkennen, daß vieles von dem, was wir glauben, auf der Annahme beruht, daß sie es seien. Andererseits ist es nicht berechtigt, durch irgend etwas die Gedanken der Menschen von dem positiven Wissen, das wir von uns selbst und der uns umgebenden Welt gewinnen können, abzulenken, und nun aus ehrfurchtvoller Entfernung über den Begriff des „Wesens“ zu sinnieren.

2. Das zweite ist die Annahme, daß diese metaphysischen Distinktionen, die wir uns in unserm Kopfe zurechtlegen, den Realitäten der uns umgebenden Welt oder Gottes, der über der Welt und in ihr ist, entsprechen.

Auch hier fällt es mir nicht ein, zu behaupten, daß sie dies nicht thun; aber es ist doch letztlich für uns von Wichtigkeit, anzuerkennen,

---

<sup>1)</sup> [Da diese Zusammenfassung dem Verfasser zur letzten Revision nicht vorlag und die folgenden Bemerkungen in seinem Manuskripte dem entsprechenden Teile der Vorlesung, wie sie ursprünglich gehalten war, zur Seite stand, so schien es angezeigt, sie hierherzusetzen. — FAIRBAIRN]: 1. Die Neigung zum Abstrahieren hat zusammen mit der Neigung, die Materie als unrein oder als böse anzusehen, das Bestreben hervorgerufen, einen mehr negativen als positiven Gottesbegriff aufzustellen. Die meisten Symbole definieren Gott mit negativen Ausdrücken, und doch haben sie für negative Begriffe einen positiven Wert in Anspruch genommen.

2. Wir verdanken der griechischen Philosophie — der Hypothese von einer Kluft zwischen Geist und Materie — die Neigung, zwischen den Schöpfer und seine Schöpfung Mächte einzuschieben. Man muß im Auge behalten, daß der Versuch, das unlösbare Problem, wie Gott, der rein Geist ist, uns geschaffen hat und erhält, zu lösen, die Beziehungen nur verdunkelt hat, die es durch die Einführung abstrakter Begriffe erklären wollte.

dafs, wenn wir vom Wesen der Welt oder Gottes sprechen, wir die Existenz von irgend etwas präsumieren, was unserer Vorstellung vom Wesen hier oder dort entspricht <sup>1)</sup>).

3. Die dritte Annahme ist die, dafs der Begriff der Vollkommenheit, den wir von uns selbst auf Gott übertragen, wirklich der Natur seines Wesens entspreche.

Man nimmt an, dafs Ruhe besser als Bewegung, dafs Leidenchaftslosigkeit besser als Empfinden, dafs Unveränderlichkeit besser als Veränderung ist. Wir kennen diese Dinge aus eigener Erfahrung: wir können sie aber nicht bei jemand erkennen, der uns ganz ungleich ist, der keinen Körper hat, der müde werden könnte, keine Unvollkommenheit, die ihm noch einen Wunsch liefse; bei dem unbehinderte Bewegung mit einem vollkommenen Leben sehr wohl vereinbar erscheint.

Ich habe von diesen Annahmen aus einem bestimmten Grunde gesprochen; man wird wohl nicht leicht die Wichtigkeit der Ideen überschätzen, durch die der griechische Geist die Menschheit von der Auffassung Gottes als eines Wesens mit menschlicher Gestalt und menschlichen Leidenschaften befreit hat, sie emporgehoben hat zur luftigen Höhe, auf der sie um sich etwas Erhabenes, Unendliches und doch Gegenwärtiges zu verspüren vermag. Der Grund, weshalb ich davon geredet habe, ist der, dafs die Zeit gekommen ist, wo wir, angesichts einer genügenden Kenntnis seiner Wege, zu der wir durch Nachdenken und Forschen gelangt sind, im stande sein dürften, über die Sätze der griechischen Philosophie hinauszugehen mit neuen Sätzen, die uns zu einem göttlicheren Wissen und zur Erfahrung eines heiligeren Lebens führen werden <sup>2)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Es mag hier angemerkt stehen, dafs es schon in der späteren griechischen Philosophie eine Ansicht gab, offenbar mit der des Bischofs BERKELEY identisch, wonach Materie oder Stoff lediglich die Summe der Eigenschaften darstellen. Origenes de princ. IV 134.

<sup>2)</sup> Diese Vorlesungen geben die Geschichte eines Entstehens: es wäre auch interessant, einmal zu untersuchen, inwieweit Theorien, die man in neuerer Zeit aufgestellt hat, nur Theorien erneuern, die einer fernen Vergangenheit der altchristlichen Zeit angehören.

## Zehnte Vorlesung.

### Der Einfluß der Mysterien auf die christlichen Bräuche.

---

#### A. Die griechischen Mysterien und Geheimkulte.

Im Griechentume gingen der öffentlichen Bekenntnisreligion und den in den Tempeln geübten religiösen Riten die glänzenden Bräuche zur Seite, die unter dem Namen der Mysterien bekannt sind. Sie standen zu jenen nicht im Gegensatze, sondern vertieften vielmehr das Beste in ihnen und vervollkommneten das Ritual. Neben den großen politischen Gemeinwesen, geschützt durch ein gleiches Recht und zusammengehalten durch ein festeres Band, als es eine rein politische Bruderschaft darstellt, bestanden unzählige Vereinigungen, zum Zwecke, die neuen Formen von Kulte auszuüben, die der Verkehr mit dem Auslande hereinbrachte, oder um in gemeinschaftlicher Gottesverehrung solchen religiösen Empfindungen Ausdruck zu verleihen, denen die öffentliche Religion keine Befriedigung gewährte. Diese Vereine hießen *θιάσοι*, *ἑρανοί* oder *ὄργεῶνες*.

Ich werde zunächst von den Mysterien sprechen und dann von den Vereinen, die sich die Ausübung fremder Kulte zum Zwecke machten.

1. Die Mysterien waren wahrscheinlich die Überbleibsel der ältesten Religion der griechischen Stämme und der Völker, die vor ihnen gewesen waren. Sie waren nicht zur Verehrung der Himmelsgötter Zeus, Apollo und Athene da, sondern zu der der Götter der Erde und der Unterwelt, der Götter der produktiven Naturkräfte und des Todes <sup>1)</sup>).

---

<sup>1)</sup> Für das folgende sei im allgemeinen verwiesen auf KEIL, Attische Kulte aus Inschriften im „Philologus“ 23 212 ff., 592 ff. WEINGARTEN in der historischen Zeitschrift 45 (1881) 441 ff., sowie auf die in den Anmerkungen angeführten Werke.

Die wichtigsten davon waren die, welche man in Eleusis feierte, nahe bei Athen. Die zerstreuten Notizen, die wir von ihnen besitzen, sind für uns lebensvoller und verständlicher geworden durch die Ausgrabungen, die zahlreiche Reste — es sind die zahlreichsten in Griechenland gefundenen Trümmer — des großen Tempels, in dem man sie feierte, ans Licht gefördert haben. Es war ein Kult, der den jonischen Stämmen gemeinsam gewesen ist, wahrscheinlich von den Völkern, unter denen sie sich angesiedelt hatten, übernommen: ursprünglich ein Kultus der Mächte, die den Herbst heraufführen, und die als eine Göttertrias gefaßt wurden: ein Gott und zwei Göttinnen, Pluto, Demeter und Kore, von denen letztere im Gottesdienst eine so hervorragende Stellung einnahmen, daß der Gott allmählich ganz aus dem Gesichtskreis entschwand und durch eine Gottheit, den Jacchus ersetzt wurde, die dem ursprünglichen Mythos fremd war<sup>1)</sup>. Die Hauptbestandteile waren die Weißen, das Opfer und die scenische Darstellung der großen Thaten des Natur- und Menschenlebens, deren Symbole die Geschichten von den Göttern sind<sup>2)</sup>.

Die den Weißen zu Grunde liegende allgemeine Vorstellung war die, daß es im Menschenleben Thaten gebe, von denen sich der Kandidat reinigen müsse, bevor er im Stande sei, vor Gott zu treten. Man unterschied daher zwischen solchen, die noch nicht gereinigt waren und solchen, die gereinigt waren und darum Zugang zu einem heiligeren Leben und der Hoffnung auf Auferstehung hatten. Die Entstehung dieser Scheidung ist selbst bemerkenswert. Das Menschengeschlecht wurde in dem Augenblick auf eine höhere Stufe gehoben, als man zu dem Gedanken fortschritt, daß nur der Gott schauen kann, der reinen Herzens ist. Die Eleusinische Mysterienfeier beschränkte sich ursprünglich auf die Bewohner von Attika; allein mit der Zeit standen sie allen Griechen offen, dann auch allen Römern und Frauen wie Männern<sup>3)</sup>. Die Schranke, die den Eintritt verschloß, war schließlich allein sittlicher Art.

---

<sup>1)</sup> FOUCAULT, Le culte de Pluto dans la religion éleusiniennne, Bulletin de la Correspondance Hellénique 1883, 387 ss.

<sup>2)</sup> Die verschiedenen Stufen oder Akte der Weißen werden verschieden beschrieben und gezählt; doch waren es letztlich vier: *κάθαρσις*, die vorbereitende Reinigung; *σύστασις*, die Riten und Opfer der Weißen; *τελετή* oder *μύησις* die ersten Weißen und die *ἐποπιτεία*, die hohen oder großen Weißen, die den Zugang zu der *παράδοσις τῶν ἱερῶν*, den heiligsten Akten des Rituals, vermittelten. Vgl. LOBECK, Aglaophamus 38 sqq.

<sup>3)</sup> Eine interessante Inschrift ist kürzlich ans Licht gekommen, die beweist, daß die öffentlichen Sklaven auf Kosten des Staates geweiht wurden. Vgl. FOUCAULT a. a. O. 394.



Die ganze Ceremonie begann mit der feierlichen Erklärung: „Laßt Niemand eintreten, dessen Hände nicht rein und dessen Zunge nicht weise ist.“ Bei anderen Mysterien hieß es: „Nur der mag eintreten, der rein ist von aller Befleckung, und dessen Seele sich nichts böses bewußt ist und der stets gut und gerecht gelebt hat“<sup>1)</sup>.

Diese Erklärung war wohl von irgend welchen Worten oder Gebärden begleitet, die den Schrecken zum Ausdruck brachten. Als Nero nach Eleusis kam und zuerst daran dachte, sich weihen zu lassen, wurde er dadurch abgeschreckt. Doch gab es auch noch eine andere Art der Ausschließung, die nicht minder wichtig ist durch den Einfluß, den sie auf die christlichen Riten geübt hat. Apollonius von Tyana wurde ausgeschlossen, weil er ein Magier (γόης) und nicht rein war hinsichtlich der δαίμωνα: er hatte nämlich mit anderen Gottheiten als denen der Mysterien verkehrt und magische Bräuche geübt<sup>2)</sup>.

Einiges können wir auch aus der Parodie auf die Mysterien, dem Roman Lucians vom „Lügenprophet Alexander“ lernen. Alexander veranstaltet darin eine Feier der Mysterien, der Fackeltänze und der heiligen Schauspiele, die an drei aufeinander folgenden Tagen vor sich geht. Am ersten Tage findet eine Erklärung statt, ähnlich der zu Athen abgegebenen. „Wenn ein Atheist oder Christ oder Epikuräer als Spion zu der Festfeier gekommen ist, so laßt ihn sich fortmachen; dann laßt die Weißen derer, die an Gott glauben, nach und nach vor sich gehen.“ Dann, unmittelbar vor dem Beginne findet eine Austreibung statt. Der Prophet geht selbst mit gutem Beispiel voran und ruft: „Ihr Christen hinweg!“ und der ganze Haufe antwortet: „Ihr Epikuräer hinweg!“ Dann beginnt das Schauspiel; die Geburt des Apollo, die Hochzeit der Coronis, das Erscheinen des Aeskulap werden dargestellt. Die Feier dauert mehrere Tage lang: eine Nachahmung der Mysterien und Verherrlichung Alexanders<sup>3)</sup>.

Die Verkündigung hatte dabei den Zweck offenbare Sünder von den ersten Ceremonien der Weißen auszuschließen<sup>4)</sup>. Das übrige

<sup>1)</sup> Vgl. Origenes, Contra Cels. III 59.

<sup>2)</sup> Philostratus, Vita Apollon. IV 18.

<sup>3)</sup> Lucian, Alexander 38.

<sup>4)</sup> Vgl. LOBECK, Aglaophamus 38 ff., 89 ff. WELCKER, Griechische Götterlehre 2 530 ff. „The first and most important condition required of those, who could enter the temple at Lindus, is that they be pure in heart and not conscious of any crime.“ RAMSAY, Encyclop. Brit. <sup>9</sup> 17 125 s. v. „Mysteries“. Über die Reinigung vor der Zulassung zum Gottesdienst im Tempel siehe CIA 3 1 73 sq., wo sich die einzelnen Bestimmungen für den Tempel des Mén Tyrannus in Laurium (Attika) finden z. B. μηθένα ἀκάθαρτον προσάγειν und die verschiedenen Stufen der Reinigung angegeben werden. Vgl. REINACH, Traité d'Epigr. Grecque 134 ss. über die Inschrift von Adania in Messenien v. J. 91 v. Chr. die Mysterien der Kabiren; vgl.

wurde dem Gewissen des Einzelnen überlassen. Er wurde aufgefordert, seine Sünden zu bekennen; und zuletzt, das schwerste Verbrechen, das er in seinem Leben begangen habe. „Wem soll ich es bekennen?“ sagt Lysander zu den ihn führenden Mystagogen. „Den Göttern.“ „Wenn ihr dann beiseite gehen wollt,“ sagte er, „so will ich's sagen“.

Dem Sündenbekenntnis folgte eine Art Taufe<sup>1)</sup>. Die der Weißen Begehrenden badeten im reinen Seewasser. Die Art des Bades und die Zahl der Untertauchungen war je nach der Art der Lebensführung, die die Betreffenden bekannt hatten, verschieden. Sie stiegen dann als neue Menschen aus dem Bade. Das war eine *κάθαρσις*, ein *λουτρόν*, ein Bad der Wiedergeburt. Sie mußten nun bestimmte Formen der Enthaltensamkeit üben, fasten, und wenn sie aßen, sich bestimmter Fleischsorten enthalten<sup>2)</sup>.

Auf diese Reinigung folgte ein Opfer — bekannt unter dem Namen *σωτηρία*, das Heilsoffer. Zu dem großen öffentlichen Opfer hinzu spendete jeder Kandidat für sich ein Schwein<sup>3)</sup>. Nach einem Zwischenraum von zwei Tagen begannen die feierlichen Opfer und Schauspiele. Sie begannen mit einer großen Procession: jeder von den Geweihten trug eine lange brennende Fackel und sang laute Loblieder zu Ehren des Gottes<sup>4)</sup>. Von Athen brach man mit Sonnenaufgang auf und erreichte mit Einbruch der Nacht Eleusis. Am nächsten Tage fand dort ein großes Opfer statt. Darauf folgten drei Tage und Nächte, während denen die Geweihten an Demeters Klage um ihre Tochter Teil nahmen und ihr Fasten nur unterbrachen, um den mystischen *κικεών* d. h. einen Trank aus Mehl, Wasser und zerstoßener Minze zu trinken und die heiligen Kuchen zu essen<sup>5)</sup>.

LE BAS et FOUCART, Inscript. du Peloponnèse p. 161. SAUPPE, Die Mysterieninschrift von Adania.

<sup>1)</sup> Tertullian, de baptismo 5: *Nam et sacris quibusdam per lavacrum initiantur... ipsos etiam deos suos lavationibus efferunt.* Clemens Al., Strom. V 4 19. V 11 71 sqq. Es gab danach eine Art Taufe und Katechumenat.

<sup>2)</sup> Das Fasten dauerte neun Tage, während denen bestimmte Fleischsorten überhaupt verboten waren. LOBECK, Aglaophamus 189 sqq.

<sup>3)</sup> Es gab kleine und große Weißen. „Es ist gesetzliche Vorschrift, daß die, welche zu den kleinen zugelassen werden sollen, auch in die großen eingeweiht werden.“ Hippol., Philos. V 8, vgl. das ganze Kap. sowie c. 9, 20.

<sup>4)</sup> Vgl. Clemens Alex., Protrept. 12 120: „O wahrhaft heilige Mysterien! O fleckenloses Licht! Den Himmel bestrahlen meine Fackeln und ich schaue auf Gott: ich bin heilig, denn ich bin geweiht. Der Herr ist der Hierophant und versiegelt den, der geweiht ist“ u. s. w. 2 12: „Ihre (d. h. der Demeter und Proserpina) Wanderungen, Ergreifung und Schmerz feiert Eleusis bei Fackelzügen.“ Ebenso Aelius Aristid., or. XIX 1 422 DINDORF: *τὰς φωσφόρους νύκτας.*

<sup>5)</sup> „Ich habe gefastet; ich habe den Becher getrunken“ u. s. w. Clemens Alex., Protrept. 221.

Und zur Nachtzeit fanden die mystischen Spiele statt: scenische Darstellungen, das Drama in Symbol und vor dem Auge sich abspielend. Ihre Fackeln waren verlöscht: so standen sie außerhalb des Tempels in Schweigen und Finsternis. Da öffneten sich die Thüren — heller Lichtschein erglänzte — und vor ihren Augen wurde das Spiel von Demeter und Kore gespielt, der Verlust der Tochter, die Irrfahrten der Mutter, die Geburt des Kindes. Es war ein Bild der Erde im Wechsel der Jahreszeiten: ein Naturgedicht, ein Schauspiel, das sich jedes Jahr wiederholt, das Schauspiel von Sommer und Winter und Frühling. Winter um Winter sinken die Früchte und Blumen und das Samenkorn hinab ins dunkle Grab, und in jedem Frühjahr erwachen sie wieder zu neuem Leben. Winter um Winter klagt in Grämen die Erde um ihr verloren Kind; aber der Menschen Hoffnung schaut vorwärts nach den jungen Frühlingsblüten.

Es war auch ein Spiel vom menschlichen Leben, ein Gedicht von der Hoffnung auf eine künftige Welt. Der Tod macht dem Leben Platz. Es war eine *purgatio animae*, durch die die Seele gerüstet wird für Gottes Gegenwart. Die Getauften und Geweihten waren zu einem neuen Leben emporgehoben. Der Tod hatte keine Schrecken mehr für sie. Der Lichtganz nach der Finsternis, die symbolische Scenerie eines Götterlebens waren nur eine Vorahnung des künftigen Lebens<sup>1)</sup>.

Eine Stelle des Plutarch zeigt dies so deutlich, daß ich sie hierhersetze<sup>2)</sup>:

„Wenn ein Mensch stirbt, so gleicht er denen, die in die Mysterien geweiht worden sind. Der Ausdruck für jenes, *τελευτᾶν*, entspricht demjenigen für dieses, *τελειῶθαι*. Unser ganzes Leben ist nur eine Kette von Irrfahrten, von sorgenvollen Wanderungen, von langen Tagemärschen auf beschwerlichen Wegen ohne Rast. In dem Augenblicke, wo wir es verlassen, überkommen uns Schrecken, Furcht, Zittern, Todesschweiß, Angst und Starre, und das alles überwältigt uns; sobald wir aber daraus heraus sind, treten wir auf freies Land und auf Matten, da ist süßes Getön und Tanz und Festesjubiläum geweihter Worte und heiliger Bilder. Dort wird den Menschen, die vollkommen sind und geweiht, ihre Freiheit wiedergegeben und jeder

<sup>1)</sup> Vgl. Aelius Aristid. I. c. 1 421 über den Brand des Tempels von Eleusis. Der Gewinn, den der Einzelne aus dem Festspiele zog, war nicht nur ein Gewinn für dies Leben, sondern auch dafür, daß sie sich nun nicht mehr im Finsternen und in der Unreinheit befanden, wie die Ungeweihten.

<sup>2)</sup> Bei Stobäus, Florileg. 120 28 (3 465 sq. GAISFORD). Vgl. F. LENORMANT, Contemp. Review Sept. 1880 p. 430.

ist Herr darüber und feiert, das Haupt mit Myrten bekränzt, die erhabensten Mysterien, unterhält sich mit gerechten und reinen Seelen, schaut herab auf die unreine Menge des Haufens oder der Ungeweihten, die in den Kot und Nebel, der unter ihr ist, einsinkt — durch Todesfurcht und mangelnden Glauben an ein zukünftiges Leben und die hinlebt in ihrem Elend.“

Da gab's wahrscheinlich keine dogmatische Belehrung, vielleicht wurde überhaupt kein Wort dabei gesprochen — alles war ein gespieltes Gleichnis<sup>1)</sup>. Doch es war ganz in Schweigen gehüllt. Es schwebte etwas Erhabenes darüber; und dies Wesen sah auf die Allgemeinheit und sah doch auf den Einzelnen für sich. Es war eines jeden persönlicher Anteil am göttlichen Leben. Der Zauber und die Herrlichkeit würde ihm entschwunden sein, wenn es der ganzen Welt enthüllt worden wäre<sup>2)</sup>. Den Erfolg davon sah man in einer Veränderung sowohl des Charakters als auch des Verhältnisses zu den Göttern. Die Geweihten waren kraft ihrer Weihe befähigt, an einem künftigen Leben teil zu nehmen: „Dreimal glücklich, wer in die Welt geht, nachdem er diese Mysterien geschaut hat; sie allein haben das Leben, den andern fällt das Elend zu“<sup>3)</sup>.

2. Mit der Zeit kamen jedoch neue Mythen und neue Formen des Gottesdienstes hinzu. Es ist nicht leicht, zwischen den verschiedenen Mysterien eine sichere Grenzlinie zu ziehen, wenn man das Wort im strengeren Sinne faßt, und zwischen den gottesdienstlichen Formen, die neben ihnen hergingen. Nicht allein, daß man sie ganz allgemein als Mysterien bezeichnete: es giebt auch in einer nicht-christlichen römischen Katakombe eine bemerkenswerte synkretistische Malerei, auf der Bestandteile der griechischen Demetermysterien mit solchen des Sabbazius und Mithras vermenget sind und zwar so, daß man sieht, auch die gottesdienstlichen Formen waren ebenso zusammen-gemengt<sup>4)</sup>. Für diese Gottesdienste gab es ebenfalls eine Weihe; auch sie zielten auf eine reine Religion. Die Bedingung zum Eintritt

---

<sup>1)</sup> Synesius, De Dione 10 (p. 48 A. PETAV.): οὐ μαθεῖν τι δεῖν ἀλλὰ παθεῖν καὶ διατεθῆναι γινόμενους δηλονότι ἐπιτηδείους. Doch erteilten wahrscheinlich die *μυσταγωγοί* den ihnen unterstellten Gruppen von *μύσται* privaten Unterricht.

<sup>2)</sup> Vgl. LENORMANT, Contempor. Review, Sept. 1880 p. 414 f.

<sup>3)</sup> Sophocl., fragment. 719 (ed. DIND.). Ebenso Pindar, fragm. thren. 8. (MOMMS.) Cicero, Leges II 14<sup>36</sup>. Plato, Gorg. 47 (p. 493 B); Phaedo 13 (p. 69 C): das Loos des Ungeweihten. Sie waren verpflichtet, ihr Leben auf Erden ihrer Weißen entsprechend zu gestalten: LENORMANT aaO. p. 429 ff. In späterer Zeit setzte man dafür regelmäfsig ein, es zu bessern: Sopatros bei WALZ, Rhetor. Graeci 8 114.

<sup>4)</sup> S. GARRUCCI, Les Mystères du Syncretisme Phrygien dans les Catacombes Romaines de Praetextat. Paris 1854.

war die: „Laßt die hochansehnliche Versammlung des Kultvereines nicht eintreten, außer sie sei rein und fromm und gut.“ Aber hier war es nicht dem Gewissen des einzelnen überlassen: jeder hatte eine Prüfung der Vorsteher durchzumachen und ihr Zeugnis zu holen<sup>1)</sup>. Doch bildeten den Hauptbestandteil dieser Vereinigung nicht sowohl die Weißen, als vielmehr das darauf folgende Opfer und die gemeinsame Mahlzeit. Die Opfergaben wurden von den Einzelnen gespendet und dann gemeinsam dargebracht: das geschah auf der „heiligen Tafel“, wie man es zuweilen genannt hat. Durch die Diener (Diakonen) wurden die Gaben ausgeteilt und auf das, was bei der Verteilung übrig blieb, hatte der Anspruch, der das Opfer darbrachte. Bei einem Vereine, dem zu Xanthos in Lycien, dessen Satzungen uns eine Inschrift erhalten hat, hatte der das Opfer Darbringende ein Recht auf die Hälfte dessen, was er gebracht hatte. Die nun folgende Festlichkeit war ein Versuch, eine wirkliche Gemeinschaft herzustellen<sup>2)</sup>. Darin zeigte sich, wie es in christlicher Zeit war, ein Sinn für Gemeinschaft und zugleich ein Sinn für Gemeinschaft mit Gott.

Während der ersten christlichen Jahrhunderte bestanden Mysterien und den Mysterien verwandte Kultgenossenschaften<sup>3)</sup> in ungeheurer Zahl im östlichen Teile des Reiches. In einzelnen von ihnen steckten Elemente, vor denen sich die Christenheit entsetzte und gegen die sich die christlichen Apologeten mit den Worten schärfsten Tadels wandten<sup>4)</sup>. Andererseits hatten einige dieselben Ziele wie das Christentum selbst: das Ziel einen reinen Gott zu verehren, ein reines Leben zu führen, und den Geist der Brüderlichkeit zu pflegen<sup>5)</sup>. Das waren

---

<sup>1)</sup> Ehe jemand τέλειος wurde, hatte er sich einer ausgedehnten längeren Procedur zu unterwerfen. Tertullian, adv. Valent. I sagt, daß es fünf Jahre dauerte, bis jemand τέλειος wurde.

<sup>2)</sup> Die sorgfältigste Darstellung ist die von den Arvalfestlichkeiten in Rom. Vgl. HENZEN, Acta fratrum Arvalium.

<sup>3)</sup> μύσται wird von den Mitgliedern einer religiösen Genossenschaft in Teos gebraucht (Inschrift im Bulletin de Corresp. Hellénique 1880 p. 164); ebenso von den römischen Monarchianern Epiphan., h. 55s. Vgl. HARNACK, DG. I<sup>2</sup> 628.

<sup>4)</sup> Clemens Alex., Protrep. 2. Hippol., Philos. I prooem. Vgl. Philo, de sacrific. 12 (2 260).

<sup>5)</sup> Auch die Probe darauf ist die gleiche: die Furcht vor zukünftiger Strafe: Celsus bei Origen., Contra Cels. VIII 48. Origenes bestreitet diese Ansicht nicht, aber er verweist auf die größeren sittlichen Anstrengungen des Christentums als auf einen Beweis seiner Wahrheit. Sie vermittelten vielleicht auch Kenntnis göttlicher Dinge. Es giebt eine Inschrift dionysischer Künstler zu Nyssa, aus der Zeit der Antonine, einem Manne zu Ehren, der θεόλογος der Tempel zu Pergamos war, ein θαυμασιὸς θεόλογος und τῶν ἀπορρήτων μύστης: Bullet. de Corresp. Hellénique 1885 p. 125, l. 4; vgl. Porphyrius bei Euseb., Praepar. Evang. V 14 s.



Elemente einer großen religiösen Erweckung, die jene Zeit auszeichnete<sup>1)</sup>.

### B. Die Mysterien und die Kirche.

Als nun eine neue Gruppe von Vereinen neben dem weiten Ring der bereits bestehenden bemerkbar zu werden begann, die jenen fortwährend Mitglieder abspenstig machten, sie in sich aufnahmen und auf sie durch die Gebräuche der ursprünglichen Gemeinschaften einwirkten, da war es unvermeidlich, daß diese Gruppe sich jenen zu assimilieren strebte, indem sich die einzelnen Glieder assimilierten und indem einzelne Elemente von den bereits bestehenden Vereinen herübergenommen wurden<sup>2)</sup>. Das ist, wie wir sehen, thatsächlich der Fall gewesen. Möglicherweise verlieh das den christlichen Gemeinschaften etwas Geheimnisvolleres, als sie vorher besessen hatten. Bis zu einer bestimmten Zeit haben wir keinen Beweis dafür, daß das Christentum irgendwie den Charakter des Geheimnisvollen getragen hätte. Es wurde öffentlich der Welt gepredigt: es schützte die Gottesverehrung, indem es eine sittliche Schranke aufrichtete, die die Zulassung regelte. Allein die Gebräuche waren einfach und die Lehre öffentlich. Nach einer gewissen Zeit ist das alles anders: was einst ein öffentlicher und leicht zugänglicher Glaube war, ist zu einem Mysterium geworden und es gab Lehren, die man nicht vor den Ohren der Ungeweihten aussprach<sup>3)</sup>. Allein der Einfluß der Mysterien

<sup>1)</sup> Diese Erweckung äußerte sich in verschiedenen Formen vgl. HARNACK, DG. 1<sup>2</sup> 101.

<sup>2)</sup> Ähnliche Gebräuche finden sich in der christlichen Kirche und den aufkommenden neuen Religionen. Justin spricht davon, daß durch dämonische Eingebung das Herrenmahl in den Mithrasmysterien nachgeahmt werde: *ὑπερ καὶ ἐν τοῖς τοῦ Μίθρα μυστηρίοις παρέδωκαν γίνεσθαι μιμησάμενοι οἱ πονηροὶ δαίμονες* (Apol. I 66). Tertullian weist darauf hin als einen Beweis für die Macht des Teufels: *de praeser. haeretic. 401 (diabolus) . . . qui ipsas quoque res sacramentorum divinorum idolorum mysteriis aemulatur*. Er führt dann genauer u. a. auf: *expiationem delictorum de lavacro repromittit . . . celebrat et panis oblationem*. Celsus spricht sogar von *μυστήρια* und *τελεταὶ* des Mithras und anderer: Origen., *contra Cels. VI 22*.

<sup>3)</sup> Der Vorwurf der Geheimniskrämerei, den Celsus (Origen. *contra Cels. I 1* vgl. KEM, Celsus wahres Wort S. 3) den christlichen Gemeinden machte, hätte im apostolischen Zeitalter nicht wohl erhoben werden können. Origenes giebt zu, daß es im Christentume exoterische und esoterische Lehren gebe (*contra Cels. I 7*) und er rechtfertigt das durch das Beispiel 1. der Philosophie und 2. der Mysterien. Über die Entstehung dieser Vorstellung von einer christlichen Lehre, die in einzelnen Punkten über die Menge der Gläubigen erhaben ist, vgl. die Valentinianer bei Tertull., *adv. Valent. 1*, wo geradezu eine Parallele zwischen diesen Lehren und den Mysterien gezogen wird; dahin gehört auch die Scheidung der Menschen in zwei Klassen, *πνευματικοὶ* und *ψυχικοὶ* oder *ἐλικοί* bei den Gnostikern (HARNACK,

und der den Mysterien analogen religiösen Kulte war nicht nur ein im allgemeinen eingreifender; die Mysterien gestalteten auch in einzelnen wichtigen Punkten das christliche Tauf- und Abendmahlssakrament um, d. h. den Brauch, die Zulassung zu der Gemeinschaft durch eine sinnbildliche Reinigung zu gewähren und die Mitgliedschaft durch ein gemeinsames Mahl zum Ausdruck zu bringen. Ich bitte Sie, zunächst die Taufe ins Auge zu fassen, dann das Herrenmahl, beides in der einfachsten Gestalt; sodann werde ich zu zeigen versuchen, wie die Elemente, die sich nur in der späteren, aber nicht in der ältesten Gestalt finden, außerhalb des Christentums in den besprochenen Institutionen vorkommen.

1. Die Taufe. In der ältesten Zeit folgte die Taufe unmittelbar auf die Bekehrung; das Ritual war ganz einfach, und offenbar ist nicht einmal ein besonderer Beamter zum Vollzug nötig gewesen.

Das erstere ergibt sich aus der Apostelgeschichte. Die Leute, die sich zu Pfingsten bekehrten, die gläubig wurden, als Philippus in Samaria predigte, der äthiopische Kämmerer, Cornelius, Lydia, der Kerkermeister zu Philippi, die Bekehrten von Korinth und Ephesus wurden sofort getauft, nachdem sie Jesus Christus als den Messias bekannt hatten<sup>1)</sup>. Auch das andere ergibt sich aus der Apostelgeschichte. Es war eine einfache Wassertaufe.

Einen späteren aber immer noch sehr alten Standpunkt, der jedoch schon merkliche Änderungen zeigt, bietet die „Lehre der zwölf Apostel“<sup>2)</sup>: 1. Es ist noch nicht von einem besonderen Beamten die Rede, der die Taufe vollzieht, vielmehr scheint der allgemeine Ausdruck „der die Taufe vollziehende“ (*ὁ βαπτίζων*) die Beschränkung auf einen besonderen Beamten auszuschließen; 2. das allein besonders genannte Element ist das Wasser; 3. vorausgehender Unterricht wird

DG. 1<sup>2</sup> 222); vgl. Hippol., *Philosoph. I prooem.* (p. 4), wo Hippolyt τὰ ἀπόρητα μυστήρια die Haeretiker verdammt, indem er hinzufügt: καὶ τότε δοκιμάσαντες δέσμιον εἶναι τῆς ἁμαρτίας μυοῦσι τὸ τέλειον τῶν κακῶν παραδιδόντες, ἔρχοις δῆσαντες μήτε ἐξεπεῖν μήτε τῷ τυχόντι μεταδοῦναι κτλ. Doch fand diese Geheimniskrämerei in der Kirche eine bleibende Statt. Vgl. Cyrill. Hieros., *Cateches. VI* 30; Augustin. in Ps. CIII s. 1; (homil. XCVI in Joann.) Theodoret, *Quaest. XV* in Num; Dialog. II (Inconfusus) (4 83 sq.) Chrysost., homil. XIX 2 in Matth. Die Gründe Sozomenos' für die Ablehnung des nicänischen Bekenntnisses (h. e. I 20 s) sind wegen der Motivierung und der Ausdrucksweise interessant: εὐσεβῶν δὲ φίλων καὶ τὰ τοιαῦτα ἐπιστημόνων, οἷα δὲ μύσταις καὶ μυσταγωγοῖς μόνοις δεόν τάδε λέγειν καὶ ἀκοῦεν ὑψηλομένων, ἐπήνεσα τὴν βουλήν· οὐ γὰρ ἀπεικός καὶ τῶν ἀμνήτων τινας τῇδε τῇ βίβλῳ ἐντυχεῖν.

<sup>1)</sup> Acta Ap. 2 38. 41; 8 12 f 36. 38; 10 47 f.; 16 15. 33; 18 8; 19 5.

<sup>2)</sup> Didache 7.

als selbstverständlich angenommen, doch giebt es noch keine bestimmte Zeit des Katechumenates; 4. der Taufe geht pflichtmäßiges Fasten voran.

Das sind die einfachen Elemente der ältesten christlichen Taufe. Sobald sie, wie ein Fluß, der eine Strecke lang unter dem Sand geflossen ist, nach einer Zeit, in der wir von ihr nichts erfahren, wieder ans Licht kommt, haben die ungeheueren Veränderungen der späteren Zeiten bereits angefangen.

Zunächst hat der Name eine Veränderung erlitten.

Seit der Zeit Justins des Märtyrers hat die Taufe einen Namen erhalten, der direkt aus den griechischen Mysterien stammt: den Namen „Erleuchtung“ (*φωτισμός, φωτίσθαι* <sup>1)</sup>). Das wurde seitdem stehender *terminus technicus* <sup>2)</sup>).

Die Bezeichnung „Siegel“ (*σφραγίς*), die aus den Mysterien <sup>3)</sup> sowie aus fremden Kulte stammte, wurde teils auf die angewandt, die ihre Probe bereits abgelegt hatten und *consignati* waren, wie Tertullian sie nennt <sup>4)</sup>, teils auf die, welche wirklich auf der Stirn gesiegelt waren zum Zeichen, daß sie nun einem neuen Herrn angehörten <sup>5)</sup>).

Der Ausdruck *μυστήριον* wird auf die Taufe angewandt <sup>6)</sup> und damit kommt eine ganze Reihe von *termini technici* herein, die alle der apostolischen Kirche noch unbekannt waren, die aber in den Mysterien viel gebraucht wurden, und die nur aus den diesen eigentümlichen Vorstellungen und Gebräuchen zu erklären sind. So finden

<sup>1)</sup> Justin, Apolog. I 61 (vgl. Otto, Corp. Apologet. 1<sup>3</sup> 168 Anm. 16). ENGELHARDT, Christent. Justins d. M. 102 ff.

<sup>2)</sup> Clemens Alex., Paedag. I 6<sup>26</sup> Canon 47 Syn. Laodic. (bei BRUNS, Canones 178). Gregor. Nazianz, Orat. XL 1 (1 691 B). Daher sind *οἱ φωτιζόμενοι* die zum Empfang der Taufe Gerüsteten, *οἱ φωτισθέντες* die Getauften. Vgl. Cyrill. Hieros., Catech. XIII 21 (p. 193 Bened.) et passim.

<sup>3)</sup> Vgl. LOBECK, Aglaopham. 36; vgl. 31 ff.

<sup>4)</sup> Tertull., Apolog. 8: *talía initiatus et consignatus* = *μεμνημένος καὶ σφραγισμένος*. Vgl. adv. Valent. 1.

<sup>5)</sup> Für das Siegel bei der Taufe vgl. Clemens, Alex., Strom. II 311; Quis div. salvet. 42 (3 419 DIND. bei Euseb., h. e. III 23). Euseb., Vita Const. I 462. Cyrill. Hierosol., Catech. III; Gregor. Nazianz., Orat. XL 4; Orig., contra Cels. VI 27. Für die Anwendung von Bildern und den Gebrauch von Ausdrücken, die sich auf die Versiegelung, Erleuchtung, Weihung beziehen und die aus den Mysterien stammen vgl. Clemens Alex., Protrept. 12 119 sqq. Die Wirkung der Taufe ist Erleuchtung, Vollendung: Paedagog. I 6<sup>26</sup>. Daher besteht ein Unterschied zwischen Sünden, die vor, und von solchen, die nach der Taufe (d. h. der Erleuchtung) begangen werden: Stromat. II 13 56. Die ältesten Zeugnisse für *σφραγίς* sind von HARNACK zu 2 Clem. 7 6 zusammengestellt (Patres Apostol. 11 168 sq.) vgl. ferner Cyrill. Hieros., Catech. XVIII 33 (p. 301 Bened.).

<sup>6)</sup> Gregor. Nazianz., Orat. XXXIX 1. Chrysost., hom. LXXXV 3 in Joann. 19<sup>34</sup>. Sozomen h. e. VII 86.

sich Worte, die den Ritus oder Akt der Weihe bezeichnen, wie *μύσις*<sup>1)</sup>, *τελετή*<sup>2)</sup>, *τελείωσις*<sup>3)</sup>, *μυσταγωγία*<sup>4)</sup>; oder den Beamten, wie *μυσταγωγός*<sup>5)</sup>; oder das Subjekt wie *μυσταγωγούμενος*<sup>6)</sup>, *μεμνημένος*, *μνηθεῖς* oder vom Ungetauften *ἀμύτος*<sup>7)</sup>. In dieser Terminologie läßt sich leichter das Einwirken der Mysterien als das des Neuen Testamentes nachweisen<sup>8)</sup>.

Das zweite betrifft eine Änderung der Zeit, was wiederum eine Änderung der Vorstellung einschließt. Statt daß man die Taufe unmittelbar nach der Bekehrung erteilte, wurde sie ans Ende einer langen Vorbereitungszeit verlegt und in einzelnen Fällen bis ans Lebensende verzögert<sup>9)</sup>. Die Christen zerfielen in zwei Klassen, die bereits Getauften und die noch nicht Getauften. Tertullian sieht es als ein Kennzeichen der Ketzer an, daß sie diese Unterscheidung nicht haben: „wer bei ihnen Katechumene, wer Vollechrist ist, bleibt ungewiß“; sie sind Hörer, und schon „nehmen sie an den Gebeten Teil“; „ihre Katechumenen sind vollkommen, noch ehe sie völlig unterwiesen (*edocti*) sind“<sup>10)</sup>. Basilius verweist auf die Sitte, die in den Mysterien herrschte, als auf den Grund, warum die Katechumenen beim Gottesdienste fehlten<sup>11)</sup>. Wenn sich nachweisen läßt, daß dieser Namenswechsel eine Folge des Einflusses der Mysterien war, so unterschied man die Getauften von den Ungetauften, wie wir gesehen haben, mit demselben Ausdrucke, der auch in den Mysterien für die ent-

<sup>1)</sup> Sozomen., h. e. I 35.

<sup>2)</sup> Dionys. Areop., de eccl. hierarch. 3 (1 42 A. CORDER.).

<sup>3)</sup> Clemens Alex., Paedag. I 627 (p. 114). Athan., or. contra Arian. II 42 (1 404). Gregor. Nazianz., Orat. XL (648 Bened.). Dionys. Areop. I. c.

<sup>4)</sup> < Chrysost., hom. XCIX >. Theodoret., in Cantic. I (2 30).

<sup>5)</sup> Dionys. Areop., De eccles. hierarch. I 1. Myst. Theolog. I 2.

<sup>6)</sup> Chrysost., hom. I 8 in Acta apost. (9 13 B) hom. I ad illum. (2 226 E. u. ö.) Sozomen., h. e. II 175.

<sup>7)</sup> Sozomen., h. e. I 35; II 78; IV 203; VI 38 15. VII 87 u. s. w. Diese Beispiele sollen in keiner Hinsicht die aus der Sprache sich ergebenden Beziehungen erschöpfen oder auch nur annähernd genügend zum Ausdruck bringen; auch nicht die damit verknüpften und bezeichneten Vorstellungen, die die kirchliche Tauf-Theorie und -Praxis den Mysterien unterlegte; aber sie mögen dazu beitragen, die Entwicklung und Art dieser Verwandtschaft zu zeigen.

<sup>8)</sup> Über den Einfluß der Mysterien auf die Sprache und Bilder des N. T. vgl. 1. Kor. 2 6 ff.; vgl. Hebr. 64.

<sup>9)</sup> Constit. Apostol. VIII 32. Vgl. die oben zitierten Stellen aus Clemens Al. u. a. (S. 213 A 1). S. BINGHAM, Origines XI 6 1. sqq. (4 336 sqq. lat. ed. GRISCHOVIVS).

<sup>10)</sup> Tertull., De praescr. haeret. 41 2. 4. Vgl. Epiphan. haer. 413. Constit. Apost. VIII 12.

<sup>11)</sup> Basil., de spiritu sanct. 66: ἃ οἱ δὲ ἐποπτεύειν ἔξῃσι τοῖς ἀμύτοις. Vgl. Origen. contra Cels. III 59 sq. z. B. . . . τὸν τηρικὰδε καλοῦμεν ἐπὶ τὰς παρ' ἡμῖν τελετάς. Vgl. DictChAntiq.: „Disciplina Arcani“.

sprechende Unterscheidung üblich war, nämlich als Geweihte und Ungeweihte; der Beamte heisst *μυσταγωγός*, die Täuflinge *μυσταγωγοίμενοι*. Ich lege auf diese allgemeinen Beobachtungen und besonders auf die Übertragung von Ausdrücken darum Gewicht, weil gezeigt werden muß, daß die Beziehungen zwischen Mysterien und Sakrament nicht lediglich ein merkwürdiger Zufall sind. Was ich über den Wechsel im Namen und der Vorstellung gesagt habe, läßt sich in weitem Umfange durch die schlagende Parallele nachweisen, die die an beiden, den Mysterien und der Taufe, hängenden Folgen bieten. Eine ganze Anzahl von geringfügigen Beweismomenten unterstützen das bereits Angeführte.

Wie die, welche zu dem eigentlichen Zuschauen bei den Mysterien zugelassen waren, eine Formel oder eine Parole hatten, *σύμβολον* oder *σύνθημα* genannt, so besaßen auch die Katechumenen eine Formel, die ihnen in den letzten Tagen ihres Katechumenates überliefert wurde: die Taufformel selbst und das Vater-Unser<sup>1)</sup>. In dem abendländischen Ritual nimmt die *traditio symboli* eine wichtige Stelle bei der ganzen Feierlichkeit ein. Man hatte dafür einen besonderen Ritus; und zwar fand diese Überlieferung eine Woche oder zehn Tage vor dem großen Tauffest am Osterabend statt. Sonst wurde dieses Vater-Unser und das Glaubensbekenntnis als Geheimnis und wie ein Mysterium behandelt. Bis auf diese Stunde ist der technische Ausdruck dafür *σύμβολον* oder Erkennungswort.

Zuweilen empfingen die Getauften unmittelbar nach der Taufe das Abendmahl, genau so, wie die Geweihten in Eleusis sofort nach einem eintägigen Fasten zugelassen wurden, vom mystischen *κυκεών* zu trinken und den heiligen Kuchen zu essen.

Die Getauften wurden zuweilen mit einem Blumengewinde bekränzt, wie die Geweihten in Eleusis einen mystischen Kranz trugen. Der Brauch war lokal beschränkt, doch herrschte er in Alexandrien bis in die neuere Zeit, und wird noch von Wansleben erwähnt<sup>2)</sup>.

Wie die Götter den Weißen aus dem Lichterglanze zuschauten, so schildert auch Chrysostomus die christliche Taufe im Glanze des Osterabends<sup>3)</sup>. Und Cyrill beschreibt die weisgekleidete Schar der

<sup>1)</sup> S. o. S. 217 A. 3 und DictChAntiq. unter „Baptism“, „Catechumens“ (bes. p. 318) und „Creed“.

<sup>2)</sup> VANSLEB, Histoire de l'église d'Alexandrie, 1677, p. 205.

<sup>3)</sup> Chrysost., de baptism. Christi 4 (2 374 MONTF.): τοῦ χριστοῦ παρόντος, τῶν ἀγγέλων παρεστώτων, τῆς φοικτῆς ταύτης τραπέζης προκειμένης, τῶν ἀδελφῶν σου μυσταγωγουμένων ἔτι. Vgl. auch die procatechesis des Cyrillus. Hierosol. (p. 1 sqq.)



Getauften, die sich den Kirchthüren nähert, wo die Lichter die Finsternis in Tag verwandeln.

Die Taufe wurde nicht an jedem Platz und zu jeder Zeit vollzogen, sondern nur in den großen Kirchen und in der Regel nur einmal im Jahre, am Osterabend, wenn man auch die Pentekoste dafür gelten liefs. Die alte Sitte, die sich in dem Worte ausspricht: „Siehe, da ist Wasser, was hindert es, daß ich mich taufen lasse?“ (AG. 8<sub>36</sub>), ist zu einem Rituale geworden, das, so oft es wieder gebraucht wurde, an die Rituale der Mysterien erinnerte. Ich will einen kurzen Abrifs der Darstellung geben, die wir von der römischen Praxis noch aus dem neunten Jahrhundert besitzen<sup>1)</sup>. Die Vorbereitung zog sich durch den gröfsten Teil des Frühjahres hin. Die Täuflinge wurden geprüft und erhielten ihr Zeugnis; sie fasteten dann, erhielten die geheimen Symbole, den Glauben und das Vater-Unser. Am Osterabend, wenn sich der Tag dem Spätnachmittage zuneigte, wurden sie in der Johanneskirche des Lateran versammelt. Exorcismus und Abrenunciation wurden in feierlicher Form vorgenommen, die alten Rituale wieder angewandt. Der Papst und seine Priester traten in ihren Mefsgewändern hervor, vor ihnen trug man Lichter her, die der Papst dann segnete. Hierauf folgten Schriftlektionen und Absingen von Psalmen. Dann bewegte sich unter dem Gesang einer Litanei der Zug zu dem großen Taufbade; das Wasser wird gesegnet und die Getauften steigen aus dem Wasser heraus, werden mit dem Zeichen des Kreuzes versehen und vor den Papst geführt, der sie mit einem weißem Gewande bekleidet und ihre Stirne mit dem Kreuzeszeichen versieht. Dann stellen sie sich in einem weiten Kreise auf, jeder trägt ein Licht. Nun wird eine große Zahl von Lichtern angezündet, ihr Glanz erhellt, wie ein griechischer Kirchenvater sagt, die Nacht beständig mit Dämmerchein. Das ist der Anfang eines neuen Lebens. Die Messe wird celebriert, das Kreuzesopfer figürlich dargestellt; nur für die Neugetauften wird der Becher gefüllt, nicht mit Wein, sondern mit Milch und Honig, damit sie, wie ein alter Schriftsteller sagt, es verstehen sollen, daß sie ins gelobte Land gekommen sind. Es gab beim alten österlichen Opfer einen Ritus, dessen Erwähnung oft unterdrückt worden ist: ein Lamm wurde auf dem Altar geopfert, und Kuchen in Gestalt eines Lammes verzehrt<sup>2)</sup>. Das ist ganz einfach das Ritual, das uns bereits bei den Mysterien begegnet ist. Die Menge der Gereinigten sah in Eleusis Lichterglanz, und im Lichte stellte sich ein Symbol des Lebens, des Todes und der Auferstehung dar.

<sup>1)</sup> MABILLON, Comm. praev. ad ord. Roman. im Museum Italicum 2 XCIX.

<sup>2)</sup> Es war das einer der Punkte, an die sich bei den Verhandlungen im 9. Jahrhundert der Widerspruch der Griechen heftete.

2. Die Taufe hatte den Zauber des griechischen Rituals erfahren: nicht minder das Herrenmahl. Seine Bestandteile, wie sie uns in der ältesten Zeit entgegentreten, mögen hier, abgesehen von den Stellen im N. T., zusammenstehen. Denn auf die letzteren wird kein verständiger Mann seinen Beweis bauen, mögen wir uns auch noch so sicher ihretwegen fühlen, und für sich allein genommen führen sie wohl auf mehr als eine Ansicht.

Die nichtbiblischen Darstellungen sind folgende:

1. Die „Lehre der zwölf Apostel“ enthält diese Beschreibung<sup>1)</sup>:

Danksagung für den Kelch: „Wir danken dir, unser Vater, für den heiligen Weinstock deines Knechtes David, den du uns kund gemacht hast durch deinen Knecht Jesus. Dir sei Ehre in Ewigkeit.“

Danksagung für das Brod: „Wir danken dir, unser Vater, für das Leben und die Erkenntnis, die du uns kund gethan hast durch deinen Knecht Jesus. Dir sei Ehre in Ewigkeit.“

Nach der Danksagung aß und trank man. Aber niemand konnte essen und trinken, wenn er nicht auf den Namen des Herrn getauft war. Nach der Mahlzeit wurde eine andere Danksagung und ein Bittgebet gesprochen.

Eine lückenhafte Darstellung, die in einzelnen Fällen übersehen worden ist, findet sich in den Apostolischen Konstitutionen<sup>2)</sup>, die uns eine Stufe weiter führen. Nach der Schriftverlesung und der Unterweisung richtet der Diakon eine Aufforderung an die Versammelten, die lebhaft an die Aufforderung beim Beginne der Mysterien erinnert: „Ist hier jemand, der eine Klage wider die andern hat? Ist hier jemand in Heuchelei (ἐν ὑποκρίσει)?“

Die nächste Stufe bezeichnet ebenfalls der Befund in den Apostolischen Konstitutionen<sup>3)</sup>. Der Fortschritt besteht darin, daß die Katechumenen und Büßenden hinausgehen, so wie die noch nicht Geweihten und die Unreinen von den griechischen Mysterien ausgeschlossen waren.

Diese deutlich bezeichnete Trennung von Katechumenen und Getauften, die wahrscheinlich durch die philosophische Unterscheidung zwischen οἱ προκόπτοντες und οἱ τέλειοι unterstützt wurde, blieb so lange, bis infolge von Einflüssen, die hier näher zu erörtern außerhalb unseres Zweckes liegt, die überwiegende Sitte der Kindertaufe dem Weiterbestehen ein Ende bereitete<sup>4)</sup>.

<sup>1)</sup> Didache 9.

<sup>2)</sup> Constit. Apost. II 57 (p. 87 LAGARDE). Vgl. VIII 5 (p. 239 17sq.).

<sup>3)</sup> Constit. App. VIII 12 sq. (p. 268).

<sup>4)</sup> Origenes, contra Cels. III 59. Die, welche an der Eucharistie teilnehmen, sind οἱ τελεσθέντες (Chrysost., de comp. ad Demetr. I 6 [1 132 MONTF.]) und οἱ

Auf einer späteren Stufe wird der heilige Tisch als Altar erwähnt, und die auf ihm aufgestellten Opfergaben, von welchen der Gläubige sein Teil erhielt, Mysterien genannt<sup>1)</sup>.

Die Auffassung des Tisches als eines Altares ist später als die Mitte des zweiten Jahrhunderts<sup>2)</sup>. Bei den apostolischen Vätern wird sie vom jüdischen Altar gebraucht; bei Ignatius im christlichen Sinne, aber noch ganz metaphorisch<sup>3)</sup>. Es sei hier bemerkt, daß die Apostolischen Konstitutionen, wenn sie auch von *θυσία* reden (B. II), doch nicht von einem *θυσιαστήριον* sprechen<sup>4)</sup>. Dieser Gebrauch des Wortes *θυσιαστήριον* ist wahrscheinlich nicht älter als Eusebius<sup>5)</sup>.

Die Auffassung der Elemente als *μυστήρια* ist noch später<sup>6)</sup>. Nachdem sie einmal aufgekommen war, blieb sie auch bestehen, wie der lateinische Ausdruck *sacramentum*.

Auch die Auffassung vom Priester, auf die ich jetzt nicht näher eingehen will, war nachweislich durch die Mysterien und Kultvereine beeinflusst.

---

μεμνημένοι (Chrysost., hom. VI 3 de beat. Phil. [1 498 B], hom. XVII 4 in ep. ad Hebr. 10 [12 169 B]). Stufen und Unterscheidungen wurden auch innerhalb des Kreises der Geweihten selbst angenommen: Constitt. App. VII 44, VIII 13.

<sup>1)</sup> Die ältesten Opfer bei Iren. IV 17<sup>5</sup>, wo er von Christus sagt: *suis discipulis dans consilium, primitias deo offerre ex suis creaturis*, und die Kirche darbringt *primitias suorum munerum in novo testamento ei, qui alimenta nobis praestat*. Die Tafel im heidnischen Tempel war von Wichtigkeit; auf ihr befanden sich die Gaben: Th. HOMOLLE, im Bullet. de Corresp. Hellénique 1882, 118. Für die Eucharistie als Mysterium vgl. *γραφικωδεσιότη τελετή* Chrysost., de sacerdot. III 4 (1 382). Stillschweigend argumentiert er auf Grund der Anschauung, daß sie Mysterien sind, de bapt. Christi 4 (2 375). Vgl. Gregor. Naz., Orat. XLI 12 Concil. Laodic. can. 7 (1 74 BRUNS).

<sup>2)</sup> Sie findet sich z. B. bei Chrysost., hom. in II Cor. V 3 (10 470 B): *τοιούτη τὸ θυσιαστήριον ἔχειν φοινίσσεται σφαγῇ*.

<sup>3)</sup> Ignat. ep. ad Ephes. 5 2 und LIGHTFOOTS Anmerkung. Vgl. ep. ad Trall. 7 2, ad Philad. 4, ad Magnes. 7 2, ad Rom. 2 2.

<sup>4)</sup> Constitt. App. II 77 (p. 8 LAGARDE). S. jedoch *θυσιαστήριον* in figürlicher Bedeutung III 6, IV 3.

<sup>5)</sup> Euseb. h. e. X 4 44.

<sup>6)</sup> Isidor. Pelus., epist. III 340: *προσῆλθε μὲν τῷ σπιτῷ θυσιαστήριῳ τῶν θείων μυστηρίων μεταληψόμενος*. Ebenso IV 181: *τὰ θεῖα μὴ διδόνθαι μυστήρια*. Vgl. Chrysost., de comp. ad. Demetr. I 6 (1 132 A). Theodoret, dialog. II (4 125 SCHULZE). Es gab eine geweihte Formel. Basilus sagt, daß kein Heiliger die Konsekrationsformel niedergeschrieben habe: de spirit. sanct. 66 (3 54 sq. Ben.). Nachdem er angeführt hat, daß einige Lehren und Gebräuche der Kirche aufgezeichnet worden seien, *τὰ δὲ ἐκ τῆς τῶν ἀποστόλων παραδόσεως διαδοθέντα ἡμῖν ἐν μυστηρίῳ παρεδεξάμεθα*, führt er die Worte des eucharistischen Gebetes als zu letzterer gehörig an: *τὰ τῆς ἐπικλήσεως ῥήματα ἐπὶ τῇ ἀναδείξει τοῦ ἄρτου τῆς εὐχαριστίας καὶ τοῦ ποτηρίου τῆς εὐλογίας τίς τῶν ἁγίων ἐγγράφως ἡμῖν καταλέλοιπεν*.

Die reifste Entwicklung oder Ideenübertragung findet sich bei dem großen mystischen Schriftsteller am Ende des fünften Jahrhunderts, bei dem alle christlichen Bräuche mit Ausdrücken bezeichnet sind, die nur auf die Mysterien passen. Dieses ganz extreme Streben, das er erkennen läßt, ist vielleicht eine besondere Eigentümlichkeit von ihm; aber er wußte sich doch dabei in Übereinstimmung mit seiner Zeit, und sein Einfluß auf die spätere Zeit muß als ein wichtiger Faktor in der Geschichte des christlichen Denkens hoch angeschlagen werden. Es giebt wohl wenig katholische Abendmahls-traktate und Andachtsbücher, in denen seine Gedanken keinen Eingang gefunden hätten<sup>1)</sup>.

Ich will hier die Beschreibung des Abendmahles selbst hersetzen: „Alle anderen Weihen sind dieser gegenüber unvollständig. Die Vollendung und Krönung aller anderen ist die Teilnahme des Geweihten an den thearchischen Mysterien. Denn wenn es auch das gemeinsame Merkmal aller anderen hierarchischen Verrichtungen ist, daß sie den Geweihten zum Teilnehmer am göttlichen Lichte machen, so verleiht nur es allein Teil an der Vision, durch deren mystisches Licht ich gewissermaßen zur Kontemplation (*ἐποψίαν*) alles anderen, was heilig ist, geführt werde.“ Dann wird das Ritual beschrieben. Das heilige Brot und der gesegnete Kelch werden auf den Altar gestellt. „Sodann weiht der heilige Hierarch (*ιεράρχης*) das Weihegebet und verkündet allen den heiligen Frieden; nachdem jeder den andern begrüßt hat, wird die mystische Verlesung der heiligen Rollen vollendet. Der Hierarch und die Priester waschen ihre Hände in Wasser; er stellt sich mitten vor den göttlichen Altar, um ihn stehen die Priester und erwählten Diener. Der Hierarch singt das Loblied auf die göttliche That und weiht die heiligsten Mysterien (*ιερουργεῖ τὰ θεϊότατα*) und mit Hilfe der Symbole, die gezeigt werden, bringt er das sichtbar zum Ausdruck, dessen Preis er singt. Und wenn er dann auf die Gaben des göttlichen Werkes hingewiesen hat, tritt er mit ihnen ein in die heilige Kommunion und fordert darauf die andern dazu auf. Wenn dann alle ihren Anteil genommen und auch den übrigen das ihnen Zukommende von der thearchischen Kommunion gegeben haben, schließt er, indem er feierlich Dank sagt. Während das Volk sich

<sup>1)</sup> Bei Dionysius Areopag. (Index s. v. *ιεράρχης* 1 839 sq. CORDER) sind die Bischöfe *τελεσταί, ιεροτελεσταί, τελεστάρχαι, μυσταγωγοί, τελεστουργοί, τελεστικοί*; die Presbyter sind *φωτιστικοί*; die Diakonen *καθαριστικοί*; die Eucharistie ist *ιεροτελεστικωτάτη* (de eccl. hier. 4). Der Diakon *ἀποκαθαίρει τοὺς ἀτελέστους* (53) d. h. er taucht sie ins Wasser; der Presbyter *φωταγωγεῖ τοὺς καθαρθέντας* d. h. er führt die Getauften an der Hand in die Kirche. Der Bischof *ἀποτελειοῖ τοὺς τῷ θεῷ φωτὶ κοινωνηκότας*.

beugt vor dem, was nur ein Symbol des Göttlichen ist, wird er selbst durch den thearchischen Geist in einer priesterlichen Weise in der Reinheit seiner gottgleichen Gesinnung (ἐν καθαρότητι τῆς θεοειδοῦς ἕξεως), durch gesegnete und geistliche Kontemplation zu den heiligen Wahrheiten der Mysterien geleitet<sup>1)</sup>.

Ich muß hier noch einmal darauf hinweisen, daß die Elemente, d. h. die Vorstellungen, die sich an die ursprünglichen Bräuche anhängen, mit den in den Mysterien vorliegenden identisch sind. Die bei Dionysius vorliegende Tendenz nahm in der Folgezeit noch zu: das eucharistische Opfer wurde nun im Morgenlande bald hinter verschlossenen Thüren gefeiert. Das Brodbrechen, das man von Haus zu Haus gefeiert hatte, war zu einem so ehrfurchtgebietenden Mysterium geworden, daß es niemand als der Hierophant selbst ansehen durfte. Die Vorstellung, daß auch das Gebet und die Gedanken Opfer seien, wurde aber bei den Neuplatonikern bewahrt.

Es sind nun noch zwei weniger hervortretende Punkte übrig, die zwar interessant, aber minder sicher und darum auch minder wichtig sind. Wie es scheint, war auch der Gebrauch der δίπτυχα, d. h. von Erinnerungstafeln zum Gedächtnisse von Wohlthätern und verstorbenen Heiligen, nur eine Fortsetzung eines ähnlichen Brauches, der bei den religiösen Genossenschaften herrschte<sup>2)</sup>. Ferner: der bei den Mysterien übliche Lichterglanz mag den Gebrauch von Lichtern beim Herrenmahle hervorgerufen haben<sup>3)</sup>.

Es scheint klar bewiesen, daß ein gegenseitiges Abhängigkeitsverhältnis vorliegen muß, wenn in dem Ritual der Sakramente bedeutende Veränderungen stattgefunden haben und die dadurch hereinbrachten neuen Elemente identisch sind mit solchen, die in verwandten und weit verbreiteten Kultformen bereits herrschten.

Dieser Schluß wird noch zu größerer Sicherheit erhoben, wenn wir finden, daß die christlichen Gemeinden, die nach Form und Geist der hellenischen Kultur am nächsten standen, diejenigen waren, in denen diese neuen Elemente zuerst zu tage traten, und demnach auch diejenigen, in denen sie ihre ausgeprägteste Gestalt angenommen haben. Der Art waren die Valentinianer, von denen Tertullian gerade in

<sup>1)</sup> Dionys. Areopag., de eccles. hierarch. 31 sq. (1244 sq.).

<sup>2)</sup> In dem in einer früheren Anmerkung (s. o. S. 216 A. 5) erwähnten Beschlufs wird unter anderen Ehrenbezeugungen für T. Aelius Alcibiades auch die erwähnt, daß er *πρῶτον τοῖς διπτύχοις ἐγγραφόμενον* werde.

<sup>3)</sup> Vgl. für den gottesdienstlichen Gebrauch von Lichtern die Darstellung des Tempels des Jupiter Capitolinus in Arsinoë v. J. 215, nach einem Berliner Papyrus Hermes 20 430 ff.



diesem Zusammenhange spricht<sup>1)</sup>. Wir lesen von Simon Magus, daß er der Taufe eine so mächtige Wirkung zuschrieb, daß schon allein durch sie alle Getauften das ewige Leben erhielten. Das *λούτρον ζωῆς* wurde im weitesten Umfang genommen, und man dachte es sich gerade so, daß zu dem Wasser der Taufe noch Feuer hinzukäme, das vom Himmel auf alle, die ins Taufwasser hineinstiegen, herniederfiel. Ja, einige führten noch eine zweite Taufe ein<sup>2)</sup>.

So glaubten ferner die Markosier und einige Valentinianische Schulen, daß mit der Taufe eine vollkommene Sonderung der Getauften von der verderbten Welt und eine Befreiung zu einem vollkommenen und ewigen Leben stattfinde. Ähnlich verbanden andere Schulen mit den schlichten Weißen Riten mehr gewöhnlicher und sinnlicher Art<sup>3)</sup>.

Auf diese Weise wurde der alte Glauben an die Wirksamkeit der Mysterien in eine christliche Form gegossen. Von anderen gnostischen Schulen wird uns gesagt, daß sie nicht nur den christlichen Glauben als heilig behandelt haben, sondern daß sie auch ähnlich über ihn gedacht haben, wie die Geweihten vermutlich über die Mysterien: „Ich schwöre bei dem, der über allen ist, bei dem Einen Guten, diese Mysterien zu bewahren, sie niemandem zu enthüllen“; und nach diesem Schwure glaubte jeder die Kraft Gottes in sich zu verspüren, wie es das Erkennungszeichen für den Eintritt zu den höchsten Mysterien war<sup>4)</sup>. Sobald der Eid geleistet war, sah der Betreffende, was kein Auge gesehen, und hörte, was kein Ohr gehört hatte, und trank vom lebendigen Wasser — so, denken sie, ist ihre Taufe ein Wasserquell, der neben ihnen in den Rest ihres Lebens sprudelt.

Es ist weiter wahrscheinlich der Einwirkung der Gnostiker zuzuschreiben, daß die Vorbereitungszeit für die Taufe verlängert wurde. Tertullian sagt von den Valentinianern<sup>5)</sup>, daß ihre Prüfungszeit länger

<sup>1)</sup> Tertull., adv. Valentin. 1. Hippolyt, Phil. I prooem. V 23 sq. sagt, daß die Häretiker Mysterien hatten, die sie den Geweihten erst nach langer Vorbereitungszeit offenbarten und nur unter der eidlichen Versicherung, sie nicht zu verbreiten. So die Naassener (V 8), die Peraten (V 17), deren Mysterien „unter dem Siegel der Verschwiegenheit“ überliefert wurden. Die Justinianer forderten einen Eid, ehe sie zu dem zuließen, „was kein Auge gesehen“, und zum „Trinken vom lebendigen Wasser“ (V 27).

<sup>2)</sup> Z. B. Marcus in Verbindung mit der Weihe zu den höheren Mysterien (Hippolyt VI 41) und die Elkesaiten als Reinigung von schweren Sünden (Hipp. IX 15).

<sup>3)</sup> Euseb., h. e. IV 7 s.

<sup>4)</sup> Hippol., Philos. V 27 von den Justinianern. Vgl. HILGENFELD, Ketzergeschichte 270.

<sup>5)</sup> Tertull., adv. Valent. 1.

dauere als das Leben nach der Taufe — genau das, was sich in der griechischen Praxis des vierten Jahrhunderts festgesetzt hat.

Der allgemeine Beweis für den großen Einfluß der Gnostiker auf die Taufe wird unterstützt durch die Thatsache, daß ein anderes Moment, das sicher durch sie hereinkam, wenn auch sein Ursprung nicht klar ist und es wahrscheinlich nicht aus Griechenland, sondern eher aus dem Oriente stammte, sich in den meisten Ritualen eine dauernde Stelle errungen hat: die Salbung. Es herrschte eine doppelte Sitte in Bezug auf sie, die eine mehr dem Morgenlande, die andere mehr dem Abendlande eigentümlich: die Salbung mit dem Öle des Exorcismus vor der Taufe und nach der Abrenunciation, und die mit dem Öle der Danksagung, die man unmittelbar nach der Taufe vollzog, zunächst vom Presbyter, dann vom Bischöfe geübt, der danach den Täufling an der Stirn versiegelte. Die wirkliche Verschiedenheit in der Sitte zeigt, wie tief und doch wie naturgemäß die Einwirkung der gnostischen Systeme samt den mystischen und magischen Gebräuchen der gnostischen Gemeinden und Vereinigungen auf die Praxis und auf die Ceremonien der Kirche gewesen war<sup>1)</sup>.

Abgesehen von diesen Fragen der Praxis wurde von den Gnostikern zum ersten Male der Versuch gemacht, diese Veränderung der Elemente auch an dem materiellen Leib und Blut Christi zu vollziehen. Daß man diese wirklich so ansah, zeigt Justin d. M.<sup>2)</sup>. Allein man hat diese Veränderung doch nicht sehr lebhaft vollzogen. Das zeigt

<sup>1)</sup> Für die morgenländische Sitte vgl. Cyrill. Hierosol., Catech. Myst. II 3 sq. Der Täufling wird vor der Taufe vollständig mit exorcisiertem Öle gesalbt, das unter Anrufung Gottes und Gebet ihn von den brennenden Sündenspuren reinigt und ihn drängt, den unsichtbaren bösen Mächten zu entfliehen. Vgl. Constitt. App. VII 22, 41, III 15 sq.; die ägyptische Kirchen-O. c. 46 (ed. TATTAM); vgl. BOETTICHERS (DE LAGARDES) Rückübersetzung bei BUNSEN, Analecta Antenic. 2 467 [bei ACHELIS, Canones Hippolyti (Texte u. Unterss. 6 4) S. 99]. Ps. Clemens, Recogn. III 67. Chrysost., homil. VI 64 in ep. ad Col. (11 342): ἀλείφεται ὡπερ οἱ ἀθληταὶ εἰς στάδιον ἐμβησόμενοι; hier also vor der Taufe und vollständige Salbung. — Dionys. Areop., de eccl. hierarch. II 7; Basil., de Spirit. Sanct. 66 (3 55 Bened.). — Bezüglich der alten abendländischen Auffassung als von der morgenländischen verschieden vgl. Tertull., de baptism. 6 sq. de resurr. carn. 8, adv. Marc. I 14. Cyprian, ep. 70. Für den späteren abendländischen Brauch, der aus dem Morgenlande stammt, vgl. Concil. Roman. 402, can. 8 (2 278 BRUNS); Ordo 6 ad fac. Catech. s. MARTÈNE, de ant. eccl. ritib. 1 43 sq. vgl. 17. Theodulph. Aurel., de ord. bapt. 10: Salbung in der Herzgegend auf Brust und Rücken als Symbol für die Taufe mit dem hl. Geist im Hinblick auf Glück und Unglück (CPL 105 229 sq.) Isidor. Hispals., de offic. eccl. II 21: die Katechumenen *exorcizantur, sales accipiunt et ununtur*; das Salz wird angewendet, *ut eorum gustu condimentum sapientiae percipiant neque desipiant a sapore Christi* (MIGNE, CPL. 83 814 sq.). Caesar. Arelat., sermo XXII.

<sup>2)</sup> Justin, Apol. I 66.

zu derselben Zeit die Thatsache, daß man die Elemente für garnicht so ehrfurchtgebietend ansah, daß man sie nicht hätte berühren dürfen, ja, daß sie die Kommunikanten mit nach Hause nahmen und zur Arbeit mit sich führten. Wir lesen aber doch von Marcus, daß er bei seiner realistischen Abendmahlsauffassung Weißwein thatsächlich vor den Augen der Kommunikanten in blutroten verwandelte<sup>1)</sup>.

So war die Gesamtanschauung vom christlichen Gottesdienst eine andere geworden<sup>2)</sup>. Sie war das durch den Einfluß, den die gottesdienstlichen Formen der Mysterien und der verwandten Kulte jener Zeit auf den christlichen Kultus ausübten. Das Streben nach einem Ceremonial, das die Pracht jener Mysterien und Kulte hervorgerufen hatte, womit sich dann das Sehnen nach einem reineren Glauben und einer engeren Gemeinschaft verband, beruhte auf einem allgemein menschlichen Streben, das auch das Christentum nicht zu ertöten vermochte. Es erstand zu neuem Leben, und wenn es auch nur eine Auferweckung früherer Kräfte war, so führt es doch dies neue Leben noch immer fort. In den glanzvollen Ceremonien der morgen- und abendländischen Gottesdienste, im Lichterglanze, in der Entrückung des Mittelpunktes der ganzen Feier aus dem Gesichtskreise der Menge, in der Prozession der Kerzentragenden, die ihre heiligen Hymnen singen, — in alledem haben wir Reste, in einzelnen Fällen galvanisierte Reste von etwas, was ich heidnische Ceremonien zu nennen nicht den Mut habe. Denn wenn es auch der Ausdruck eines minder erleuchteten Glaubens war, so war es doch Gott dargebracht aus einem Herzen heraus, das nicht weniger ernst Gott suchte und nach Heiligung strebte, wie wir selbst.

---

<sup>1)</sup> Hippol., Philos. VI 39.

<sup>2)</sup> Tertullian hält dafür (ad Scap. 2), daß das Opfer auch im einfachen Gebete bestehen kann.

## Elfte Vorlesung.

### **Das Corpus doctrinae, die Zusammenfassung der griechisch-christlichen Gedankenkreise.**

---

Der Gegenstand, auf den ich in dieser Vorlesung mein Augenmerk richten will, ist dieser: zu zeigen, wie unter dem Einflusse des griechischen Denkens jener Zeit das Wort „Glaube“ von dem schlichten Vertrauen auf Gott übertragen wurde auf die Annahme einer Reihe von Sätzen, und wie diese Sätze abstrakt-metaphysischer Art waren.

Die griechischen Worte, die „glauben“ bedeuten, werden im Alten Testamente hauptsächlich im Sinne von „vertrauen“ und zwar in erster Linie „einer Person vertrauen“ gebraucht. Sie bezeichnen Zutrauen zu der Güte, Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit des Betreffenden und die Bedeutung ist sowohl sittlich, wie intellektuell. Darin liegt eine Wertschätzung des Charakters beschlossen. Auf Gott angewendet, bezeichnen sie nichts anderes, wie in der Beziehung auf Menschen. Abraham glaubte Gott. Die Israeliten glaubten ebenfalls Gott, als sie den Untergang der Ägypter im Meere sahen. In erster Linie liegt dabei auch die intellektuelle Zustimmung im Glauben, wie „an Gott glauben“ die Zustimmung zu dem Satze, daß er existiert, voraussetzt. Doch das war ein Moment, das ganz zurücktrat, das stillschweigend angenommen, aber nicht absichtlich und ausdrücklich ausgesprochen wurde. Es läßt sich unschwer erkennen, wie gerade dieser Satz, wenn er bewußt betont wurde, zu weiteren Sätzen führen mußte. Eine Zergliederung des Begriffes „Glauben“ veranlaßte die Aufstellung anderer Sätze neben der einfachen Grundthese, daß Gott ist. Warum vertraue ich auf Gott? Die Antwort lautete: weil er weise, gut oder gerecht ist.

Darauf folgten dann andere Sätze wie die: ich glaube, daß Gott weise, gut, gerecht ist. So kam der Glaube an Gott zu der Bedeutung: Zustimmung zu bestimmten Aussagen über Gott<sup>1)</sup>.

In der griechischen Philosophie werden die Worte mehr von der verstandesmäßigen Überzeugung, als von dem sittlichen Vertrauen gebraucht; und ferner mehr von den höheren Formen dieser Überzeugung, als von den niederen. Aristoteles unterscheidet Glauben von Empfindung, denn ein Mensch, sagt er, kann eine Empfindung haben und doch darüber nicht sicher sein. Er braucht das Wort von Überzeugungen, die durch die Sinne und ebenso von solchen, die durch den Verstand vermittelt werden.

Philo verwendet das Wort in dieser philosophischen Bedeutung in einer besonderen Weise, die zu wichtigeren Ergebnissen führt. Er verschmilzt die alttestamentliche Bedeutung mit der in der griechischen Philosophie herrschenden zu einem Ganzen. Die große Menge, sagt er, vertraut auf ihre Sinne oder auf ihren Verstand. Der Gute vertraut auf Gott. Wie jene meinen, daß sie ihre Sinne und ihr Verstand nicht täuschen können, so meint dieser, daß ihn Gott nicht täuscht. Gott vertrauen heißt seiner Wahrhaftigkeit vertrauen. Aber die Fälle, wo Gott direkt zu den Menschen gesprochen hat, sind selten, und wenn er sprach, so forderte sein Wort unbedingten Gehorsam. In den meisten Fällen hat er zu den Menschen durch Vermittelung von Engeln gesprochen. Seine Engel redeten zu den Menschen entweder in nächtlichen Träumen oder in sichtbaren Erscheinungen bei Tage. Seine Propheten haben zu den Menschen gesprochen. Der Glaube an Gott setzt den Glauben an das voraus, was er direkt oder indirekt sagt; er setzt die Annahme dessen voraus, was die Propheten sagen, d. h. aber, was die hl. Schriften von ihren Worten berichten. Glauben in diesem Sinne ist nicht eine dunkle mystische Empfindung, der nebelhafte geistige Zustand, der dem klaren Erkennen vorausgeht, sondern Überzeugung im höchsten Sinne. Er führt die Vernunft zu sicherem Schluss, ist die volle Gewissheit, daß bestimmte Dinge sich so verhalten, weil Gott es gesagt hat<sup>2)</sup>.

In diesem Zusammenhange können wir die Kräfte nachweisen, die den christlichen Gemeinden bei ihrem Kampfe gegen die reine Spekulation zu Hilfe kamen: es war das Sehnen nach einer Gewissheit. Die große Masse war der Theorien müde. Man suchte nach Gewissheit. Die landläufige Unterweisung der christlichen Lehrer bot

<sup>1)</sup> Vgl. den Glaubensbegriff des Celsus bei Origen., *contra Cels.* III 39. KEIM, Celsus wahres Wort 39.

<sup>2)</sup> Philos Glaubensbegriff ist an zwei charakteristischen Stellen entwickelt: *Quis rer. divin. heres.* 18 (1 485), *de Abrah.* 46 (2 39).



ihnen diese Gewissheit. Sie bezog sich auf bestimmte Thatsachen, von denen ihre Vorgänger Augenzeugen gewesen waren. Ihre schlichte Überlieferung von Leben, Tod und Auferstehung Jesu Christi war die notwendige Grundlage für das, was der Menschen Nöte befriedigen sollte. Philosophie und Poesie mag auf dieser Tradition weiter gebaut haben; hätte man die Überlieferung nur als ein Schattenland betrachtet, so wäre die christliche Philosophie nichts weiter als Stoizismus.

Wir müssen nun sehen, wie unter den neuen Verhältnissen der Glaube über sein rein sittliches Stadium, das schlichte Vertrauen zu einer Person, ins metaphysische Stadium übertrat, d. h. zum Glauben an gewisse Sätze oder schulmäßige Definitionen über Gott, seine Natur, Beziehungen und Handlungen wurde. Hinsichtlich des letzteren können wir zwei correlate und voneinander unabhängige Phasen oder Gestalten des Glaubens unterscheiden, die eine mehr intellektuell und logisch, die andere mehr historisch und konkret. Nämlich: 1. die Überzeugung, daß Gott als einem Wesen von bestimmter Natur gewisse Attribute zukommen; 2. die Überzeugung, daß Gottes Gebote, durch seine Propheten und Diener gegeben, wahr sind, weil er selbst wahr ist<sup>1</sup>). Aus einer dieser beiden Formen des Glaubens entwickelte sich das, was wir als Symbol kennen, aus der anderen der neutestamentliche Kanon.

Wir werden uns zunächst mit diesen Phasen oder Formen des Glaubens zu beschäftigen haben, dann mit der weiteren Entwicklung, durch die den metaphysischen Definitionen eine autoritative Geltung beigelegt wurde.

1. Zuerst wurde das intellektuelle Moment dem sittlichen Zwecke der Religion untergeordnet. Glaube bestand nicht an sich und für sich, sondern nur als Grund einer sittlichen Wiedergeburt. Der allgemeine Glaubensinhalt war daher der, „daß die Menschen für ihre Sünden gestraft und für ihre guten Werke belohnt werden“<sup>2</sup>). Der Grund für diese Überzeugung war der vorausgesetzte Glaube an

<sup>1</sup>) Vgl. Hebr. 11 v: πιστεῦσαι γὰρ δεῖ τὸν προσερχόμενον [τῷ] θεῷ ὅτι ἔστιν καὶ τοῖς ἐκζητοῦσιν αὐτὸν μισθαποδότης γίνεται. Joh. 8 v7: ὁ ὢν ἐκ τοῦ θεοῦ, τὰ ῥήματα τοῦ θεοῦ ἀκούει.

<sup>2</sup>) Einer der Einwürfe des Celsus gegen das Christentum lautete dahin, daß seine Verkündiger mehr Gewicht auf den Glauben als auf seine verstandesmäßige Begründung legten. (Origen., contra Cels. I 9), Origenes erwidert darauf, — das ist mehr für seine Zeit charakteristisch, als ein Ausdruck für den Glauben des apostolischen Zeitalters — daß dies für die große Menge nötig sei, die weder Múse noch Lust zu tieferem Grübeln habe (I 10), die man daher doch nicht ohne Hülfe lassen dürfe (I 12).

Gottes Existenz und daran, daß er belohnt und bestraft. Was das Christentum dabei von der Philosophie trennte, war, daß man diesen Glauben an die göttliche Natur durch Offenbarung zur Stufe der Gewissheit erhoben betrachtete. Das Ziel der Offenbarung ist die Erlösung: Wiedergeburt und Besserung. Im weiteren Verlaufe der Entwicklung legte man gerade auf das zu grunde liegende Moment ein Hauptgewicht. Die Offenbarung hat nicht nur über einige Sätze, die seither lediglich spekulativ begründet waren, Sicherheit gebracht, sondern sie hat auch neue Sätze hinzugefügt, Behauptungen dieses unterscheidenden und differenzierenden Glaubens. Doch wenn wir von den nächsten Grenzlinien absehen, so ist es ungewiß, was das für Behauptungen waren. Ein paar Ausdrücke im Neuen Testamente und den nachapostolischen Schriften lauten wie ein Hinweis auf irgend welche elementaren Gebote oder Vorschriften<sup>1)</sup>. Doch kein einziger davon zeigt einen allgemein gültigen Standpunkt, oder giebt einem solchen Ausdruck. Man kann diesen z. T. aus der Formel erschließen, die bei der Aufnahme in die christliche Gemeinde üblich war, z. T. aus den Formeln, die man beim Gebete zu Gott beobachtete. Die erste ist wegen der an ihr anknüpfenden geschichtlichen Entwicklung die wichtigste von ihnen. Doch steht ihr Inhalt nicht ganz fest; in letzter Linie existierte sie in zwei Gestalten. Es läßt sich noch mit Bestimmtheit nachweisen, daß das Untertauchen bei der Taufe im Namen der drei Personen der Dreieinigkeit, wie es sich im letzten Kapitel bei Matthäus findet, wirklich geübt worden ist<sup>2)</sup>. Das ist auch die Formel in der „Lehre der zwölf Apostel“<sup>3)</sup>. Ebenso sicher wie der Gebrauch der trinitarischen Formel läßt sich die Taufe auf den Namen Christi und auf seinen Tod nachweisen<sup>4)</sup>.

Eine weitere Unsicherheit besteht darüber, inwiefern die Formel im einen oder anderen Falle die Zustimmung zu anderen Sätzen involvierte,

<sup>1)</sup> Z. B. Röm. 6:17: *εἰς ὃν παρεδόθητε τύπον διδασκαλίας*. 2. Joh. 9: *ἐν τῇ διδασκῇ τοῦ χριστοῦ*. 2. Tim. 1:18: *ὑποτύπωσιν ἔχε ὑγιαίνοντων λόγων, ὧν παρ' ἐμοῦ ἦκουσας*. 1. Tim. 6:12: *ὡμολόγησας τὴν καλὴν ὁμολογίαν*. Jud. 3: *ἡ ἑπαξ παραδοθεῖσα τοῖς ἁγίοις πίστις*. Polycrates bei Euseb. h. e. V 246: *ὁ κανὼν τῆς πίστεως*; andere Stellen bei GEBHARDT-HARNACK, Patres Apost. 12 133.

<sup>2)</sup> Vgl. HARNACK, DG 1<sup>2</sup> 288 ff. SCHMID, DG 4 14.

<sup>3)</sup> Didache 7.1.

<sup>4)</sup> S. Act. 8:16, 19:5, womit zu vgl. Röm. 6:1—11, Act. 22:16, Didache 9:6: *οἱ βαπτισθέντες εἰς ὄνομα κυρίου* und Constitt. Apost. II 7 (p. 20 LAGARDE): *οἱ βαπτισθέντες εἰς τὸν θάνατον τοῦ κυρίου Ἰησοῦ οὐκέτι ἀφείλουσιν ἁμαρτάνειν οἱ τοιοῦτοι· ὥς γὰρ οἱ ἀποθανόντες ἀνενέργητοι πρὸς ἁμαρτίαν ὑπάρχουσιν, οὕτω καὶ οἱ συναποθανόντες τῷ Χριστῷ ἄπρακτοι πρὸς ἁμαρτίαν* (vgl. p. 1487 LAG.) u. ὅ. in Zusammensetzungen. Cyprian schrieb dagegen, ep. 73:16—18 ad Jubaian. Vgl. HARNACK, DG. 1<sup>2</sup> 176 f.

ausgenommen natürlich die Zustimmung zur Existenz der göttlichen Personen oder der in der Formel genannten Person. Diese Zustimmung war stillschweigend vorausgesetzt, aber nicht ausdrücklich genannt. Erst bei den Apologeten ging man zur ausdrücklichen Explizierung über. Darum wurde ihnen die Lehre Jesu wichtig, was besonders bei Justin d. M. deutlich ist<sup>1)</sup>. Es war ein sehr wichtiger Schritt, als man die Taufformel interpretierte; doch wir haben keine Mittel mehr, auszumachen, wann und wie das geschehen ist<sup>2)</sup>. Es ist anzunehmen, daß es zunächst in Predigten geschah, bei der Ermahnung zur christlichen Pflichterfüllung<sup>3)</sup>. Sobald der intellektuelle Gehalt der Formel offen dargelegt wurde, mußte sie zu einem Erkennungszeichen werden. Neben diesem Gebrauche der Formel als einem Maß oder einer Probe für den Glauben ging wahrscheinlich das Unternehmen her, die christliche Lehre, soweit sie sich auf die Thatsachen des Lebens Jesu Christi bezog, in sie hineinzuziehen. Doch jene Thatsachen ließen eine verschiedene Deutung zu und es war möglich, die verschiedensten Sätze auf ihnen aufzubauen. Zunächst war für die Spekulation freies Feld. Verschiedene Thatsachen erlauben eine verschiedene Erklärung. Aber auch dieselben Thatsachen des Lebens wurden auf verschiedene Weise gedeutet. Darüber herrschte als über das Grundprinzip Übereinstimmung, daß die christlichen Gemeinden Gemeinschaften für sittliche Besserung waren. Der Heide Celsus entwirft in dieser Hinsicht ein ideales Bild von den Christen, die in ihren Spekulationen stark differieren, aber doch darin alle einig sind, daß sie sagen: „die Welt ist für mich gekreuzigt und ich bin's der Welt“<sup>4)</sup>. Der Einfluß griechischen Denkens, das teils die Geschichte allegorisierte, teils große spekulative Gebäude auf schwanker Grundlage errichtete, ließ jene ursprüngliche Regel doch zu unbestimmt erscheinen, als daß sie dem Christentum als Grundlage und als gemeinsames Band hätte dienen können. Sobald erst einmal an eine Thatsache Theorien angeknüpft sind, werden daran immer neue Theorien angehängt. Hier wurde nun die Thatsache besonders wichtig, daß das Evangelium von bestimmten Personen verkündigt worden war und daß der Inhalt der Evangelien sich von dem Inhalte ihrer Predigt nicht unterschied. Das war keine Philosophie, die aufeinander folgende Geschlechter hätten umgestalten können. Es ging auf die sichere Lehre einer historischen Person zurück. Daher war es wichtig, daß man wußte, was es mit dieser Lehre sei. Man

1) v. ENGELHARDT, d. Christent. Justins d. M. 107 ff.

2) Vgl. HARNACK, DG. I<sup>2</sup> 130 ff.

3) Vgl. die Darstellung bei Clemens von dem Glaubensbegriff des Basilides im Gegensatz zu seinem eignen Strom. V 1.

4) Origenes, contra Cels. V 65.

war darüber einig, die apostolische Lehre als die maßgebende Erkenntnisquelle und die richtige Erklärung der Person Christi anzuerkennen. Auf sie beriefen sich alle Parteien<sup>1)</sup>. Allein — es hatte mehr als einen Apostel gegeben; die Lehre stammte demzufolge auch nicht von einem einzigen, sondern von vielen.

Hier war nun der Hauptpunkt des Streites. Alle kirchlichen Parteien waren darüber einig, daß man ein Tribunal haben müsse, aber jede hatte ihr eigenes. Und jede berief sich auf einen anderen Apostel. Allein da sie, trotzdem sie mehrere waren, nicht ihre eigene Meinung gelehrt hatten, sondern das, was sie von Jesus Christus empfangen hatten, so erfand es die orthodoxe oder katholische Strömung für notwendig, auf ihre Einheit besonderen Nachdruck zu legen. Man sprach von ihnen in der Mehrzahl, *οἱ ἀπόστολοι*<sup>2)</sup>. Während die Gnostiker auf den oder jenen Apostel bauten<sup>3)</sup>, stützten sich die Katholiker auf den apostolischen Consensus. Ihre Überlieferung war nicht die von Petrus oder von Jakobus, sondern die der zwölf Apostel. Die *πίστις* war *ἀποστολική*, und dies Attribut setzt eine einheitliche Überlieferung voraus<sup>4)</sup>.

An diesem Punkte wurde die Organisation und Conföderation wichtig. Die Bischöfe der verschiedenen Kirchen sah man als Erhalter der Überlieferung an<sup>5)</sup>; die Bischöfe der apostolischen Kirchen bestimmen die allgemeine Übereinstimmung bezüglich der Ausdrücke der apostolischen Überlieferung<sup>6)</sup>. Zum Unterschiede von den gnostischen

<sup>1)</sup> Vgl. Ptolemaeus, ad Floram 5, ZwTh. 24 223.

<sup>2)</sup> Beläge bei HARNACK, DG. 1<sup>2</sup> 133 f.

<sup>3)</sup> So zog es Basilides nach Hippol. VII 20 vor, einer von Mathias stammenden Tradition zu folgen, von dem es hieß, er habe vom Heiland besondere Unterweisung empfangen. Die Naassener führten ihre Lehre auf Jakobus, den Bruder des Herrn, zurück (l. c. X 9). Von Valentinus hieß es (Clemens Alex., Strom. VII 17 106.), daß er ein Zuhörer des Theudas, eines Verwandten von Paulus, gewesen sei. Hippol. I prooem. führt gegen alle Häretiker ins Feld, daß sie nichts der hl. Schrift entnommen und nicht *τινὸς ἁγίου διαδοχὴν* bewahrt hätten. Vgl. Tert., adv. Marc. I 21. S. auch die sehr beachtenswerten Ausführungen des Origenes bezüglich der Ketzer: Contra Cels. III 12 sq. Vgl. Clemens Alex., Stromat. VII 17.

<sup>4)</sup> Vgl. Clem. Alex., Strom. VII 17 108: *μία . . . παράδοσις* und den Widerspruch Tertullians, de praescr. haeret. 32 5: *Sicut apostoli non diversa inter se docuissent, ita et apostolici non contraria apostolis edidissent*. HARNACK, DG. 1<sup>2</sup> 133 ff. bes. Anm. 2 S. 134—136. Euseb. h. e. IV 7 5 sq. erwähnt, daß einzelne kirchliche Schriftsteller zu Gunsten der *ἀποστολικῆ δόξα* gegen Basilides geschrieben hätten, bes. Agrippa Castor.

<sup>5)</sup> Adamantius, dialog. de recta in deum fide I (int. opp. Origen. 1 809 [16 264 L]) sagt, daß die Marcioniten *ἐπισκόπων μᾶλλον δὲ ψευδεπισκόπων διαδοχαὶ* hätten.

<sup>6)</sup> Für die *παράδοσις ἐκκλησιαστικὴ* speziell der *ecclesiae apostolicae* vgl. Tert., de praescr. haeret. 21, 36. Iren. III 1—3. Origen., de princ. praef. 2; für

Symbolen kam hier ein Symbol zu stande, das die Mehrzahl der Kirchen — die kirchliche Mittelpartei — annahm. Es bleibt ungewiß, wann die Glaubensregel allgemein angenommen wurde und in welcher Form das geschah. Aber in der Hauptsache ist sie uns — von zweifellos späteren Zusätzen abgesehen — in dem Apostolikum erhalten. Tertullian behauptet, daß diese Glaubensregel nicht allein apostolisch und verpflichtend, sondern auch vollkommen zureichend sei, eine vollkommene Darstellung der apostolischen Lehre, so daß außer ihr keine Glaubenssätze weiter nötig seien<sup>1)</sup>. Dazu wurden dann von dem stufenweise sich entwickelnden allgemeinen Empfinden und der Gemeinerkenntnis der Kirche aus Zusätze gemacht. Die Mehrzahl erkannte diese Zusätze an, und die Bischofssitze, die den Anspruch erhoben, von den Aposteln gegründet zu sein, nahmen sie an. Die älteste Gestalt, die sich noch aus verschiedenen Schriftstellern erschließen läßt, ist die in Rom und im Abendlande zuerst in Geltung gewesene, ein schlichtes Bekenntnis: „Ich glaube an Gott, den allmächtigen, und an Jesus Christus seinen Sohn, unseren Herrn, der geboren ist von einer Jungfrau, gekreuzigt unter Pontius Pilatus, am dritten Tage wieder auferstanden von den Toten, sitzend zur rechten Hand des Vaters, von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Toten; und an den hl. Geist.“ Der Ausdruck „Sohn“ wurde schon in sehr alter Zeit durch den Zusatz „eingeboren (einzig)“ erweitert und hinter „hl. Geist“ zugesetzt: „die hl. Kirche, Vergebung der Sünden, und Auferstehung des Fleisches.“

2. Neben dieser Frage nach einem Symbol oder einem anerkannten Minimum der überlieferten Lehre, mit ihr notwendig auch wachsend, stand die andere Frage nach den Quellen, aus denen man diese Lehre herleiten könne und nach dem Materiale, sie zu erklären. Der größte Teil der apostolischen Überlieferung war mündlich gewesen; die Überlieferung wurde fast nur mündlich fortgepflanzt. Je weiter sich aber die Geschlechter vom apostolischen Zeitalter entfernten und je mehr notgedrungen die mündliche Überlieferung bei der Fortpflanzung ins Schwanken geriet, um so ungewisser wurde es, was denn die richtige Form und der wahre Inhalt dieser Überlieferung sei. So wurden schriftliche Aufzeichnungen wichtiger, als mündliche Tradition. Zuerst hatten sie nicht mehr Ansehen genossen, als auch die Tradition. Daß man ihnen eine selbständige Stelle anwies, war

den *κανὼν τῆς πίστεως* Iren. I 94. Tertull., adv. Marc. I 21 (*regula sacramenti*), de virg. vel. 1, adv. Prax. 2, de praescr. haeret. 3, 12 sq., 42, de monog. 2. Überhaupt vgl. WEINGARTEN, Zeittafeln der KG. <sup>3</sup> 17, 19.

<sup>1)</sup> Tertull., de praescr. haer. 25 sq.



eine Folge des Einflusses des A. T. Dort fand sich eine Reihe von Gottesoffenbarungen, die zunächst lediglich mündlich gewesen, dann aber aufgezeichnet worden waren. Die Offenbarung bestand in dem, was man nachmals als „die Schrift“ kannte und was wir als das „Alte Testament“ kennen. Der Wahrheitsbeweis des Christentumes war zum großen Teil auf seine Übereinstimmung mit diesen Schriften gegründet. Doch brauchte man den Ausdruck „hl. Schrift“ weniger in dem strengen Sinne, als man zuweilen annimmt. Der Zaun, der darum gezogen war, hatte Lücken, und es lag noch manches Stück draussen, was seitdem auch zu einer Richtschnur geworden ist. Zum Teil war auch die Unbestimmtheit des alttestamentlichen Kanons daran schuld, daß man einzelne Schriften aus dem apostolischen Zeitalter zu der „Schrift“ rechnete. Aber die Frage, was sind „Schriften“, wurde doch nur allmählich beantwortet. Der prophetische Geist war erst allmählich verschwunden: und das war der Hauptgrund für die Annahme des Alten und Neuen Testaments gewesen; da der prophetische Geist sich in diesem wie in jenem offenbarte, war es auch natürlich, daß man beiden die gleichen Attribute beilegte. Allein man nahm zunächst nicht an, daß die Prophetie in der Kirche plötzlich aufgehört habe. Die Bezeichnung „Schrift“ (ἡ γραφή) wird von Irenäus<sup>1)</sup> auch auf den Hirten des Hermas angewandt. Die Abgrenzung eines Schriftcomplexes, d. h. von etwas, was wirklich diesen Namen verdient, war eng verknüpft mit dem Zwang, über die apostolische Lehre, die παράδοσις Gewissheit zu haben<sup>2)</sup>. Ohne Bedenken wandte man den Ausdruck auch auf die niedergeschriebenen Herrenworte, die λόγια an<sup>3)</sup>. So kam es, daß man ihn auch auf die von den Aposteln hinterlassenen Aufzeichnungen über die Thaten des Lebens Christi übertrug. Zu guterletzt ging die Neigung dahin, den Ausdruck auch von den Schriften der Apostel und der apostolischen Männer zu gebrauchen.

Hinsichtlich aller dieser Probleme tauchten Fragen auf, die nicht sofort beantwortet wurden. Es gab verschiedene Rezensionen, die von den Worten Jesu Christi und den Aufzeichnungen der Apostel in Umlauf waren. Es gab mancherlei Schriften, die den Aposteln oder den apostolischen Vätern beigelegt wurden, deren Geltung aber zweifelhaft erschien. Allein es war schwer, hier eine Grenze zu ziehen und der

<sup>1)</sup> Iren. IV 201.

<sup>2)</sup> Vgl. OVERBECK, die Anfänge der patrist. Litteratur in SYBELS histor. Zeitschrift N. F. 12 417—472.

<sup>3)</sup> Vgl. Hegesippus bei Euseb. h. e. IV 22: ἐν ἐκάστη πόλει οὕτως ἔχει ὡς ὁ νόμος κηρύσσει καὶ οἱ προφῆται καὶ ὁ κύριος für diesen thatsächlichen Zusammenhang; s. HARNACK zu 2. Clem. 14: Patres Apostol. 11 132, wo weitere Beispiele zu finden sind; ferner DG. 1<sup>2</sup> 131.

Zeitpunkt, wann sich die Scheidung allgemein durchgesetzt hat, ist unsicher <sup>1)</sup>. Eine Unterscheidung zwischen kanonischen und nichtkanonischen Büchern findet sich weder bei Justin d. M. noch bei Irenäus. Der erste Bibelkritiker war Marcion; der Streit mit seinen Schülern, der mit Tertullian seinen Höhepunkt erreicht, zwang die Kirche zum erstenmal, die Frage ernstlich zu erwägen: welche Rezension der Worte und Erinnerungen an Jesus Christus, welche Briefe und sonstigen Schriften der Apostel und apostolischen Väter sind anzunehmen? So entstand ein maßgebendes Verzeichnis von Schriften der neuen Offenbarung, wie es ein Verzeichnis von Schriften der älteren, an die Juden ergangenen Offenbarung gab, wenn es auch zweifelhaft ist, welches zuerst entstanden ist. In dieses autoritative Verzeichnis kamen Schriften hinein als Erzeugnisse des hl. Geistes <sup>2)</sup>. Sie stellten die Offenbarung des Vaters an seine Kinder dar, wie es die Schriften der Propheten gewesen waren. Seitdem gewann „Glaube“ im Christentum die Bedeutung, die er bei Philo hatte: Zustimmung nicht nur zu den großen Vorstellungskreisen, die mit der Bezeichnung Gottes gegeben sind, sondern auch zur göttlichen Offenbarung, die in den beiden Testamenten aufgezeichnet ist.

3. Es wäre wohlgethan gewesen, wenn sich die christliche Kirche damit begnügt hätte, auf der ersten Stufe hinsichtlich der Umbildung des Glaubensbegriffes stehen zu bleiben und als ihre intellektuelle Grundlage lediglich die einfachen Sätze des ursprünglichen Bekenntnisses, erläutert durch das Neue Testament, anzunehmen. Aber der spekulative Streit, der die kirchliche Mittelpartei dazu veranlaßt hatte, eine Glaubensregel und eine Sichtung der Quellen, aus denen der Glaube erläutert werden könne, vorzunehmen, hatte zur weiteren Folge, daß eine philosophische Stimmung in die Kirche hinein kam <sup>3)</sup>. In dem Glaubensbekenntnis am Ende des zweiten Jahrhunderts, der Zeit Tertullians, finden sich bereits philosophische Ideen: die Schöpfung der

<sup>1)</sup> Vgl. WEINGARTEN, Zeittafeln z. KG. <sup>3</sup> 19, der das muratorianische Fragment, Origenes (bei Euseb., h. e. VI 25) und Athanasius citiert; bei dem letzteren zeigt er zuerst den Gebrauch des Ausdruckes „Kanon“ in unserem Sinne. Wir müssen aber sorgfältig zwischen dem Begriff und dem Inhalt des Kanons unterscheiden. Es ist unbestimmt, woher der Begriff eines Schriftkanons stammt, ob von einer kirchlichen Partei oder von den Gnostikern; falls von den letzteren, ob von Basilides oder Valentinus oder Marcion. Höchst wahrscheinlich ist das letztere der Fall. HARNACK, DG. I <sup>2</sup> 215 ff.; vgl. 237—40 über Marcion als den ersten Bibelkritiker.

<sup>2)</sup> A. HARNACK, DG. I <sup>2</sup> 317 f.

<sup>3)</sup> Tertullian verzichtet zwar in seinem Traktate *de praescript. haeretic.* auf Beweisführung gegen die Argumente der Gnostiker, aber er läßt doch *adv. Marcion.* I 22 diese Kampfweise fallen und tritt in eine formelle Diskussion ein.

Welt aus dem Nichts, das „Wort“, das Verhältnis vom Schöpfer zur Welt, vom „Wort“ oder Sohn zum Vater, und das von beiden zu den Menschen. Das Bekenntnis, wie er es im Traktate gegen Praxeas (c. 2) mitteilt, ist gleichmäÙig ausgearbeitet. Mit diesem Bekenntnis, das er für der Überlieferung entsprechend hält, begnügte sich Tertullian. Er beklagt die *curiositas* der Brüder nicht minder, als die *scrupulositas* der Ketzler. Er leugnet die Anwendbarkeit des Wortes: „Suchet, so werdet ihr finden“ (Matth. 77) auf Untersuchungen über den Inhalt der christlichen Lehre; er bezieht es nur auf die überlieferte Lehre; wenn jemand diese gefunden hat, so hat er alles, was er braucht: weiter „suchen“ ist mit dem „gefunden haben“ unvereinbar. Mit andern Worten: wie bei den Ultramontanen unserer Zeit gründet sich der Glaube nicht auf Forschung, sondern auf Überlieferung (Autorität)<sup>1)</sup>. Der absoluten Freiheit der Spekulation war damit ein Zügel angelegt, aber die Neigung zu spekulieren blieb, und in der „Glaubensregel“ hatte sie einen geeigneten Boden innerhalb der Kirche. Sie wuchs in dem Maße, als sich das Bestreben geltend machte, bei Annahme der Glaubensregel und, mit möglichst geringen Abweichungen, auch des Schriftenkanons, auf diesen neue Theorien aufzubauen: die *γνώσις* erhielt neben der *πίστις* eine Stelle<sup>2)</sup>. Und sie wuchs in verschiedenen Teilen der Christenheit. In Kappadozien, in Asien, in Edessa, in Palästina, in Alexandrien gab es verschiedene kleinere Gruppen, die innerhalb der anerkannten Grenzlinien christlich-philosophische Systeme aufstellten<sup>3)</sup>. Wir wissen am meisten von Alexandrien. Dort gab es eine anerkannte Schule — nach dem Muster der vorhandenen Philosophenschulen — für das Studium eines philosophisch gearteten Christentumes. Ihr erster hervorragender Lehrer war Clemens von Alexandrien. Er war der erste, der ein großes System der christlichen Lehre aufstellte, in dem er die konventionellen Grenzen innehielt, aber er that es mit Hilfe und auf dem Gebiete des griechischen Denkens. Doch ist er von geringerer Bedeutung, als sein großer Schüler Origenes. In dessen Schrift *de principiis* haben wir das erste vollständige dogmatische System. Ich empfehle sein Studium, sowohl dessen, was er verschweigt, wie dessen, was er behauptet, wegen der merkwürdigen Thatsache, daß die Punkte, die im stärksten Widerspruche mit den späteren Dogmatikern stehen, thatsächlich seine altertümlichsten und konservativsten Bestandteile sind.

1) Tertullian, de praescript. haeretic. 8, 18.

2) Man stellte Theorien über das Verhältnis von *γνώσις* und *πίστις* auf: z. B. faßte man jene als auf den hl. Geist, diese als auf den Sohn sich beziehend, was Clemens Alex. leugnet (Stromat. V 11).

3) HARNACK, DG. 1<sup>2</sup> 548 f.

Es kann hier nicht meine Aufgabe sein, die Resultate dieser Spekulationen mitzuteilen. Auf zwei Punkte rücksichtlich dieser Neigung zum Philosophieren möchte ich Ihre Aufmerksamkeit lenken. Es sind diese:

Die Unterscheidung zwischen dem ursprünglichen Glaubensgrund oder einer geschichtlichen Thatsache, von der eine vertrauenswürdige Überlieferung vorhanden ist, und Spekulationen über solchen ursprünglichen Glauben und geschichtliche Thatsachen suchte sich in die mächtige philosophische Strömung der Zeit aufzulösen. Sie verschwand darin nicht ohne Kampf. Unter anderen läßt das Tertullian noch erkennen. Die Lehre vom göttlichen *Logos* hatte damals bereits begonnen, sich in das Glaubensbekenntnis Eingang zu verschaffen. Sie war bekannt als der „Ratschluß“ (*οἰκονομία*). Er sagt: „Gerade die Schlichten, um nicht zu sagen die Unverständigen und Ungebildeten, die ja immer die Mehrzahl der Gläubigen bilden — denn die Glaubensregel selbst führt uns von der heidnischen Vielgötterei zum einen und wahren Gott hin —, die nicht einsehen, daß an Gott zwar als an einen einzigen, aber nur mit seinem Ratschluß zu glauben ist, erzittern vor diesem Ratschluß.“<sup>1)</sup> Allein der alte Konservativismus war vernichtet. Man begann es nun als wichtig anzusehen, den richtigen Glauben an die Spekulation zu besitzen, wie man es bekennen mußte, ihn thatsächlich zu besitzen.

Das Resultat des Schwindens dieser Unterscheidung und des damit zusammenhängenden Aufkommens der Betonung des spekulativen Elementes war das Streben, die individuellen Spekulationen zu unterdrücken und jede Spekulation mit den Durchschnittsspekulationen der Mehrheit zu verschmelzen. Der Kampf des zweiten Jahrhunderts war ein Kampf zwischen Parteien gewesen, von denen die eine versicherte, daß es eine einzigartige und endgültige Überlieferung der Wahrheit gebe, während die andere behauptete, daß der hl. Geist zu ihnen noch so wahrhaftig rede, als er zu den Menschen in den Tagen der Apostel geredet habe. Den Sieg hatte die Meinung behalten, wonach die Offenbarung abschließend erfolgt, und der Inhalt der apostolischen Schriften die hinreichende Summa der christlichen Lehre war; seitdem lag der Hauptton auf der apostolischen Lehre.

Der Kampf des dritten Jahrhunderts war ein Kampf zwischen Parteien, von denen die eine, wie Marcion gethan hatte, behauptete, daß man die inspirierten Schriften in ihrem wörtlichen Sinne zu nehmen habe, während die andere meinte, daß eine philosophische Erklärung

---

<sup>1)</sup> Tertull., adv. Praxean 3.

nötig sei<sup>1)</sup>, — und da diese Denkmäler des apostolischen Zeitalters eine Erklärung verlangten, sie nicht von einem jeden für sich erklärt werden dürften<sup>2)</sup>, daß endlich die auf ihnen fußenden Systeme die Systeme der apostolischen Kirchen sein mußten. Mit anderen Worten, die Behauptung, daß das Christentum auf der Grundlage einer überlieferten Lehre und einer überlieferten Regel beruhe, fand notwendigerweise ihre Ergänzung in der anderen, daß dieser Lehre und Regel eine überlieferte Interpretation zur Seite gehen müsse. Eine Glaubensregel und ein Kanon waren verhältnismäßig nutzlos, — man empfand das auch wohl —, wenn es nicht eine maßgebende Interpretation gab. Die Gnostiker waren bereit, das alles anzunehmen. Auch sie beriefen sich auf die Tradition und die Schriften<sup>3)</sup>. Insofern war es ein Kampf mit gleichen Waffen: jeder Teil konnte in einem solchen Streite den Spiels umdrehen, und jeder Teil that das auch<sup>4)</sup>. Wäre es jeder Partei erlaubt gewesen, auf der gleichen Grundlage und nach den gleichen Grundsätzen zu argumentieren, so hätte sich jede einen Sieg zuschreiben dürfen. Allein ein neues Princip war eingeführt worden: man bestritt das Recht privater Auslegung. Hinsichtlich der Hauptartikel des Glaubens und der Mehrzahl der apostolischen Schriften hatten unter den apostolischen Kirchen keine wesentlichen Meinungsverschiedenheiten bestanden. Anders stand es mit den Spekulationen, die auf die Glaubensregel und den Kanon aufgebaut waren. Sie erforderten eine Discussion. Die christologischen Theorien, die überall aufschossen, hatten mit den gnostischen Anschauungen vieles gemein. Sie verlangten eine Beschränkung und eine Kontrolle. Diese Kontrolle berührte sich mit den Quellen der Überlieferung selbst. Die Auffassung des Kanons war wie dieser selbst durch die Bischöfe der apostolischen Kirchen verbürgt. Ihre Methode, diese Kontrolle zu ver-

<sup>1)</sup> Das war die Behauptung der Häretiker, die Tertullian bekämpfte, de praescript. haeret. 16 sq.

<sup>2)</sup> Origenes (de princip. praef. 3) folgt denen, die sich auf die apostolische Lehre berufen, aber er läßt der Philosophie doch eine Hinterthüre offen, wenn er sagt, daß 1. die Apostel die Gründe ihrer Behauptungen offen gelassen und daß sie 2. die Existenz von manchem bezeugt hätten, ohne doch die Art und den Ursprung davon näher anzugeben.

<sup>3)</sup> Valentinus nahm den ganzen Kanon an (*integro instrumento*) und das wichtigste Werk des Basilides war ein Kommentar über das Evangelium: Tertullian, de praescript. haeret. 38.

<sup>4)</sup> Tertull., de praescript. haeret. 18. Es ist interessant, die Argumente Tertullians mit denen des Clemens Alex. zusammenzustellen und die der beiden mit der Praxis, die bestimmte Umstände erforderte. Strom. VII 16 sq. macht Clemens Alex. die Schrift zum Kriterium für die Entscheidung zwischen der Kirche und den Häretikern, wenn er auch annimmt, daß alle orthodoxe Lehre apostolisch und katholisch ist.



schärfen, war aber die, Konzilien abzuhalten um Beschlüsse zu fassen. Derartige Konzilien waren schon lange vorher abgehalten worden, um in Punkten, die die Disciplin betrafen, Einheit herbeizuführen. Nun wurden sie auch abgehalten um eine Einheit darin herbeizuführen, was nicht minder wichtig geworden war, in der Auslegung der anerkannten Glaubensregel. Es waren das Versammlungen von Bischöfen. Die Bischöfe hatten zu ihren ursprünglichen Funktionen auch noch die der Lehrer (*διδάσκαλοι*) und der Interpreten des göttlichen Willens (*προφῆται*) erhalten<sup>1)</sup>. Demzufolge hielten die Bischöfe Versammlungen ab und durch die Mitwirkung von mehr politischen als religiösen Faktoren galten ihre Entscheidungen als abschließend. Daraus ergaben sich zwei wichtige Folgen.

Die erste Folge war die, daß man die Spekulationen in bestimmten Sätzen zusammenfaßte und diese Sätze in das Glaubensbekenntnis einfügte. Angeblich waren diese Zusätze lediglich Definitionen und Erklärungen des ursprünglichen Glaubens. Die große Masse der Gemeinden war an der Überzeugung nicht irre geworden, daß sie auf der Grundlage einer ursprünglichen, durch eine lückenlose Überlieferung bewahrten Offenbarung standen. Aber die Definition dessen, was bislang noch nicht definiert war, muß notwendigerweise in der Form eines Zusatzes erfolgen. Vielleicht das älteste Beispiel einer derartigen Erweiterung des Glaubensbekenntnisses, das auf uns gekommen ist, findet sich in dem Briefe, den der Bischof von Jerusalem, Hymenäus, mit seinen Amtsbrüdern an Paul von Samosata schickte<sup>2)</sup>. Der von Anfang an überlieferte Glaube ist, „daß Gott ungezeugt, Einer, ohne Anfang, unsichtbar, unveränderlich ist, den kein Mensch gesehen hat oder überhaupt sehen kann; dessen Herrlichkeit und Erhabenheit auch nur annähernd Ausdruck zu geben der menschlichen Natur unmöglich ist; wir müssen uns vielmehr damit begnügen, eine einigermaßen entsprechende Vorstellung von ihm zu besitzen. Sein Sohn offenbart ihn . . . wie er selbst sagt: »Niemand kennet den Vater denn der Sohn und wem es der Sohn will offenbaren.« [Matth. 11 27.] Wir bekennen und erklären ihn für seinen Sohn, den eingeborenen, das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, den Erstgeborenen aller Kreatur, Gottes Weisheit, Wort und Kraft, der da war, ehe denn die Welt war, Gott nicht durch Providenz, sondern seinem Wesen und Sein nach.“

Man hatte sich auf das Gebiet der Metaphysik begeben. Die geschichtlichen Thatsachen des ältesten Glaubens sind in den Hintergrund getreten. Glauben bedeutete, an gewisse Spekulationen glauben.

<sup>1)</sup> Die Kombination findet sich zuerst Constitt. Apost. II 1 (p. 14<sup>10</sup> LAGARDE), 5 (p. 16 25), 25 (p. 51 17 sqq.), 29 (p. 58 22).

<sup>2)</sup> ROUTH, *Reliquiae sacr.* 3 2 290. HARNACK, DG. 1 2 644.

Die Auffassung von der Natur des Glaubens hatte sich damit freilich auf einen weiten Irrweg begeben. Ich will hier bemerken, daß sich in der Bedeutung des Wortes ein Umschwung vollzogen hat, der noch bis auf den heutigen Tag nachwirkt. Der Glaube an die Wahrheit eines Wissens, oder an Thatsachen, die wir mit unsern Sinnen zu erkennen vermögen, oder an Grundüberzeugungen unseres Denkens, wozu ich auch den Glauben an Gott rechne, besitzt einen Grad von Gewißheit, wie sie dem Glauben an Folgerungen aus metaphysischen Prämissen nie eignet<sup>1)</sup>. „Glaube“ kam zur Bedeutung nicht von Überzeugung im höchsten Sinne, sondern zuweilen von weniger als Überzeugung, und diese Bedeutung sucht auch heute noch ihre Giltigkeit zu bewahren. Allein mit dieser Veränderung hinsichtlich der Natur des Glaubens trat keine Veränderung in der Wichtigkeit, die man ihm beilegte, ein. Die Annahme jener philosophischen Spekulationen war so wichtig, als der Glaube an Gott und an Jesus Christus, den Sohn Gottes. Diese Tendenz nahm zu und wir finden sie während des ganzen vierten Jahrhunderts im Wachsen begriffen. Auf dem Konzile von Nicäa war sie in politischer Hinsicht von größerer Bedeutung, theologisch unterschied sie sich nicht von der vorausgehenden Entwicklung. Die Gewöhnung an Definitionen und Schlußfolgerungen aus solchen wuchs, je mehr Philosophen in die christlichen Reihen übertraten, und Logiker und Metaphysiker an der Spitze von christlichen Kirchen standen. Die Spekulationen, über die Einigkeit erzielt war, und die nun als die Summe der Wahrheit galten, und die Beschlüsse der Väter von Nicäa samt den noch tiefsinnigeren Spekulationen der Konzilien von Konstantinopel und Chalcedon wurden allmählich wie eine neue Offenbarung angesehen und ihre Verwerfung mit der Zeit als ein mächtigeres Hindernis, dem Christentum anzugehören, betrachtet, als die Verwerfung des Neuen Testamentes selbst.

Die zweite Folge war das Aufkommen einer Unterscheidung zwischen dem, was auf einer Kirchenversammlung von der Majorität und dem, was nur von einer Minorität angenommen worden war. Diese Unterscheidung war schon seit langer Zeit allmählich entstanden. Es hatte innerhalb der christlichen Gemeinden von Anfang an Parteien gegeben, und das Dasein solcher Parteien galt als zulässig<sup>2)</sup>. Sie störten die Einigkeit der Brüder, aber sie störten die Einheit des Glaubens nicht. Jetzt identifizierte man Häretiker und Schismatiker.

<sup>1)</sup> Vgl. Die Definitionen von Glaube bei Clemens Alex., Strom. II 2 sq.

<sup>2)</sup> αἵρεσις wird von Clemens Alex., Strom. VII 15<sup>32</sup> vom richtigen System christlicher Lehre gebraucht: ἡ τῶ ὅντι ἀρίστη αἵρεσις. Auch bei Sextus Empir., Pyrrh. Hypot. I 16 bedeutet das Wort lediglich die Zugehörigkeit zu einem System von Dogmen (ohne daß eine Regel darunter verstanden wäre).

Abweichungen im spekulativen Glauben hatten politische Strafe zur Folge. Der frühere Satz, den noch Tertullian aufweist<sup>1)</sup>, daß jedermann Gott seiner eigenen Überzeugung gemäß verehren soll, daß eines Religion dem andern weder schadet noch hilft, war durch den anderen Satz vertauscht, daß die Beamten der christlichen Gemeinden die Wächter des Glaubens waren. Streitigkeiten innerhalb dieser Grenzen und auf Grund dieser Voraussetzungen zeigten schon bald ihre Herkunft: sie stammten aus giftiger Beschimpfung. Doch ich will Sie nicht damit behelligen, Ihnen die Ströme von Schmähungen vorzuführen — wofür mir ja das Material zu Gebote stehen würde — die ein Heiliger auf den andern häufte, weil der eine den Spekulationen der Majorität beipflichtete, der andere auf eigene Faust spekulierte<sup>2)</sup>.

In einer solchen Stufenfolge, so daß auf dem Wege einer langsamen Entwicklung die eine in die andere überging, kam es dazu, daß die Vorstellung vom Vertrauen auf Gott, das die Grundlage aller Religion ist, sich zur Vorstellung von einem Bekenntnis wandelte, das Theorie und Geschichte vereinigte und metaphysische Spekulation mit geistigen Wahrheiten verband.

Zuerst war es ein schlichtes Vertrauen auf Gott, darauf folgte die schlichte Ausdehnung dieses Vertrauens auf die Zustimmung zu dem Satze, daß Gott gut ist; und die schlichte Annahme des weiteren Satzes, daß Jesus Christus sein Sohn war. Dann stellten sich Definitionen der Ausdrücke ein und jede dieser Definitionen beschloß ein neues Theorem in sich. Endlich faßte man alle diese Theoreme zusammen und die Märtyrer und Zeugen Christi starben für ihren Glauben, nicht außerhalb, sondern innerhalb der christlichen Sphäre. Statt der Welt eines religiösen Glaubens, der die Welt der Thaten mit der erhabenen Regellosigkeit ihrer Erscheinungen und der vollkommenen Harmonie ihrer Dissonanzen widerspiegelt, gewann die allerunglücklichste Annahme die Oberhand, daß die Symmetrie eines Systemes der Beweis für seine Wahrheit und die Probe darauf ist.

Ich bin weit entfernt, zu behaupten, daß solche Theoreme nicht richtig sein können. Das, worauf ich Ihre Aufmerksamkeit lenken möchte, ist 1., daß sie nur Spekulationen sind, 2., daß sich die Stelle, die sie im christlichen Denken einnehmen, von der Thaten herschreibt,

---

<sup>1)</sup> Tertull., ad. Scapul. 2.

<sup>2)</sup> Die Philosophen hatten einander geschmäht; die Theologen folgten ihren Spuren. Die „Wagenladungen von Schmähungen, die sie aufeinander häuften“ (*ὄλας ἐμάξας βλασφημιῶν κατεσκέδασαν ἀλλήλων* Lucian, Eunuch. 2) haben ihre Parallele z. B. an Gregor von Nyssa.

daß sie Spekulationen einer Majorität auf gewissen Kirchenversammlungen sind. Die Bedeutung, die an dem Gegenstande, der uns hier beschäftigt, überhaupt haftet, liegt weniger in der Geschichte des Zustandekommens eines *corpus doctrinae*, als in der Entwicklung und Dauer der Vorstellungen, die jener Bildung zu Grunde liegen.

Die erste dieser Vorstellungen stammt aus dem schon vorher vorhandenen Glauben, der im griechischen Geiste wurzelt: wenn es bestimmte, ursprüngliche, allgemein als notwendig anerkannte Glaubensüberzeugungen giebt, so ist es erforderlich, daß sie der Mensch definiert<sup>1)</sup>; ebenso ist es notwendig, daß der Mensch mit pünktlichster Genauigkeit zu sagen im Stande ist, was er unter Gott versteht, so daß er sagen kann: ich glaube an Gott. Das ist aber rein philosophisch gedacht. Ein Philosoph kann sich nicht mit Ideen zufrieden geben, die nicht analysiert sind.

Die zweite Vorstellung stammt aus der Politik und nicht aus der Philosophie. Es ist der Glaube an eine Versammlungsmajorität; die Vorstellung, daß die Definitionen und Auslegungen der ursprünglichen Glaubenssätze, die von der Majorität kirchlicher Beamten, die sich unter bestimmten Bedingungen versammeln, aufgestellt worden sind, in allen Fällen und so gewiß richtig sind, daß es Pflicht des Einzelnen ist, nicht lange zu untersuchen, durch welches Licht, das die Natur oder der hl. Geist spendet, man sie etwa beleuchten könne, um ihr Verständnis zu erschließen, sondern sich beim Spruche der Mehrheit zu beruhigen. Der Gedanke ist der, daß Gott nicht durch Menschen redet, es sei denn durch die Stimme der Majorität. Das ist eine verbreitete Annahme: es wird dabei nur auf die transcendentale Sphäre, in der sich die höchsten Vorstellungen von der göttlichen Natur bewegen, übertragen, was sonst eine allgemein übliche, praktische Regel für die Geschäftsordnung der menschlichen Gesellschaft ist, daß „die Mehrheit entscheidet.“ Ich sage nicht, daß das falsch ist, oder daß es nicht manches gäbe, was zu seinen Gunsten spräche; aber ich behaupte: die Thatsache, daß das lediglich eine Voraussetzung ist, dürfte letztlich anerkannt sein.

Die dritte Vorstellung ist die, daß die Definitionen und Interpretationen der ursprünglichen Glaubenssätze, die zu einer bestimmten Zeit von der Mehrheit aufgestellt, oder gar durch die Einstimmigkeit einer Kirchenversammlung getroffen worden sind, und die den diese Zeit beherrschenden geistigen Strömungen entsprachen und sie in adäquater Weise zum Ausdruck brachten, nicht allein richtig, sondern auch abschließend seien. Es ist ein verständlicher Gedanke, daß Gott

---

<sup>1)</sup> Vgl. o. fünfte Vorlesung S. 97f.



einmal, und zwar nur einmal zu den Menschen gesprochen habe, und daß seine Selbstoffenbarung in den Evangelien eine in der Weltgeschichte einzigartige Thatsache ist. Es ist aber ein ebenso verständlicher Gedanke, daß Gott fortwährend zu den Menschen redet und daß es noch heute, so gut wie in den ersten Zeiten des Christentumes eine göttliche Stimme giebt, die zu der Menschenseele flüstert, und eine göttliche Auslegung der Bedeutung der evangelischen Geschichte. Die Schwierigkeit liegt darin, daß man zuweilen *a priori* vorausgesetzt hat, die Auslegung der Stimme Gottes habe sich stufenweise während dreier Jahrhunderte entwickelt, sei aber dann mit einemmale zum Stillstand gekommen. Man suchte bisweilen dieser Schwierigkeit durch die weitere Annahme zu entgehen, daß es in Dingen der Wahrheit keine Entwicklung gebe und daß die Theologie von Nicäa ein Teil der ursprünglichen Offenbarung sei: eine Theologie göttlich den Aposteln durch Jesus Christus selbst übermittelt. Worauf es bei den Erörterungen, die wir angestellt haben, in erster Linie ankam, war das, zu zeigen, daß diese letztere Annahme gänzlich unhaltbar ist. Wir haben gesehen, daß nicht nur verschiedene, für die Nicänische Theologie charakteristische Punkte erst allmählich herausgebildet wurden, sondern daß auch das ganze geistige Kolorit, die ganze Stimmung, die zur Herausbildung dieser Punkte führte, der ältesten Gestalt des Christentumes fremd ist und erst infolge von Ursachen, die sich noch nachweisen lassen, eingeschoben wurde. Wenn dem so ist, so ist die Annahme, die Nicänische Theologie sei etwas Abschließendes, gleich der Vorstellung von einer Entwicklung, die dreihundert Jahre lang sich vollzog und dann plötzlich und für immer zum Stillstand kam. Eine derartige Hypothese kann zwar *a priori* wahrscheinlich sein, aber sie verlangt doch eine überwältigende Fülle positiver Beweise. Die giebt es aber nicht. Vielmehr ist vielleicht die Zeit gekommen, wo wir, statt die ausgetretenen Pfade jener alten Streitigkeiten über einzelne Spekulationen immer wieder zu beschreiten, die erste Frage in Erwägung ziehen, welche Stelle der Spekulation als solcher in dem religiösen Heilsplane zukommt und welches die Kriterien sind, nach denen man die Spekulationen zu beurteilen hat. Wir müssen es lernen, daß wir uns für die Nöte dieses Lebens, zum Trost in den Sorgen, zum Schutze gegen seine Wechselfälle zu Gemeinden zusammenschliessen und unsere Regeln für die Lebensführung, vielleicht auch unsere Glaubensartikel aufstellen müssen, damit wir Schaden verhüten; doch um die weiteste Umsicht zu erhalten, müssen wir allein auf den Bergespitzen steigen; wir müssen endlich lernen, daß das Sittengesetz unter so lautem Donnerschlägen verkündigt worden ist, daß es auch der Taube hören muß, daß aber die tiefsten Geheimnisse von Gottes und



unserer eigenen Natur still im nächtlichen Schweigen der Einzelseele zugeflüstert werden.

Vielleicht ist auf die Spekulationen über das Christentum zu viel Zeit verwendet worden, einerlei, ob sie richtig oder falsch sind, und vielleicht besteht das Wesentliche eben nicht in Spekulationen, sondern in Thatsachen, nicht in einer äußeren Genauigkeit in Fragen der Metaphysik, sondern in der geistigen Schulung, mit der wir sie betrachten. Das wäre eine kalte Welt, in der keine Sonne schiene, solange nicht die Bewohner eine richtige chemische Analyse des Sonnenlichts hergestellt hätten. Vielleicht führt uns die Wissenschaft und der Geist unserer Zeit, die uns von den spekulativen Elementen innerhalb der Religion zu der Auffassung von ihr hintreibt, die sie auf den Charakter und nicht nur auf den Verstand gründet, damit zugleich auch zu der Auffassung von ihr hin, wie sie das Leben Christi zu verwirklichen suchte, und wie sie noch heute die Welt umgestalten wird.

---

## Zwölfte Vorlesung.

### Die neue Grundlage der christlichen Einheit: Lehre statt Leben.

---

Ich habe in der letzten Vorlesung von der allmählichen, unter griechischem Einfluß erfolgten Entstehung eines *corpus doctrinae* gesprochen. In dieser Vorlesung möchte ich von dem gewaltigen Umschwunge reden, der sich innerhalb der christlichen Gemeinden vollzogen hat und infolgedessen die Zustimmung zu jener Lehrformulierung die Grundlage der Einheit wurde. Ich werde da weniger von dem unmittelbaren Einflusse des Griechentumes zu sprechen haben, als in den vorhergehenden Vorlesungen. Aber es ist notwendig, nicht nur die Ursachen und Wirkungen für sich getrennt nachzuweisen, sondern auch ihr Zusammenwirken bei der neuen Grundlage der christlichen Gemeinschaft.

Es giebt keinen hinreichenden Beweis dafür, daß in den ersten Zeiten des Christentumes die Vereinigung etwas anderes, als eine freiwillige war. Das Christentum ist im tiefsten Grunde individuell. Zum erstenmale in der Geschichte des Menschengeschlechtes ist hier der unendliche Wert der Einzelseele erfasst. Der Grund für diesen Wert liegt in der Gotteskindschaft. Und die Gotteskinder waren auch Brüder. Sie waren zusammengeführt durch das sie umschlingende Band der Liebe. Aber sich unter dem Einflusse dieser einigenden Kraft sammeln war nicht notwendigerweise gleichbedeutend mit der Bildung von Gemeinschaften. Es gab nicht notwendig eine Organisation<sup>1)</sup>. Die Neigung, sich zu organisieren, stammte teils aus der Neigung der jüdischen

---

<sup>1)</sup> Socrat., h. e. (p. 177) *ἐνωσις τοῦ σώματος* von der geschlossenen Körperschaft einer philosophischen Schule.

Kolonien, in den großen Städten des Reiches sich zusammenzuschliessen, und in viel weiterem Umfange aus der in der griechischen und römischen Welt verbreiteten Neigung, Genossenschaften zu religiösen und sozialen Zwecken zu gründen.

Wenn es aber auch keinen Beweis dafür giebt, daß die Gemeindeverbände zuerst universal waren, so läßt sich doch das sicher nachweisen, daß sie, als man zu ihrer Bildung schritt, auf einer Grundlage gebildet wurden, die weniger intellektuell, als geistig und sittlich war. Freilich war auch ein intellektuelles Moment vorhanden: aber es war nur ein einzelner Bestandteil, nicht an und für sich ein wesentlicher Faktor im gesamten geistigen Leben. Es liefs sich auch von dem geistigen Elemente nicht trennen. „Glaube“ und „Werke“ waren nur zwei Seiten desselben geistigen Elementes. Die Vereinigungen, die sich, wie die ältesten Gruppen, noch nicht krystallisiert hatten, waren durch Glaube, Liebe und Hoffnung zusammengehalten, und außerdem von der gleichen Begeisterung getragen. Sie waren getauft, nicht allein zu einer Körperschaft, sondern auch mit einem Geiste, durch den gemeinsamen Glauben an Jesus Christus als ihren Heiland, durch den überaus starken brüderlichen Sinn, durch die gemeinsame Unsterblichkeitshoffnung. Ihre eigentlichen Glieder waren die Heiligen. Die höhere Einheit, die sie bildeten, die Kirche Gottes war heilig. Sie galt als heilig, ehe sie als katholisch galt. Die Reihenfolge der Prädikate im Glaubensbekenntnis ist historisch richtig die: die heilige, allgemeine Kirche. Die Schilderungen, die wir von den ältesten christlichen Gemeinden noch besitzen, zeigen uns, daß man sich wirklich bemühte, dem Namen Ehre zu machen. Die älteste vollständige Schilderung einer christlichen Gemeinde ist die in den „beiden Wegen“. Sonst giebt es nur noch Fragmente davon. Aus der Apostelgeschichte und den kanonischen Briefen, sowie den nicht-kanonischen Schriften der nachapostolischen Zeit läßt sich ein Mosaikbild zusammensetzen.

In den „beiden Wegen“ haben wir aber ein altes Handbuch der christlichen Lehre, und diese Lehre ist rein ethisch. Sie wollen eine kurze Darstellung (*διδαχή*) des Doppelgebotes der Gottes- und der Nächstenliebe sein. Die Darstellung ist zum Teil ein Citat nach der Bergpredigt, zum Teil eine Erweiterung von ihr. „Segnet, die euch fluchen, und bittet für eure Feinde.“ „Wenn dir jemand einen Schlag auf den rechten Backen giebt, so halte ihm auch den andern hin.“ „Jedem, der dich bittet, gieb und verweigere es ihm nicht.“ „Du sollst nicht doppelsinnig noch doppelzüngig sein.“ „Du sollst nicht habgierig noch räuberisch sein.“ „Du sollst nicht mürrisch noch neidisch sein.“ „Du sollst nicht lüstern sein noch schmutzige Reden führen.“

„Du sollst langmütig, barmherzig, ohne Falsch, ruhig und gütig sein“ <sup>1)</sup>. Das Ideal war nicht ethisch schlechthin, sondern es verlangte eine innere Sittlichkeit, ein neues Herz, eine andere Persönlichkeit.

Das Buch, das diesem schlichten Handbuche zeitlich wahrscheinlich am nächsten steht und ihm seinem Charakter nach jedenfalls am ähnlichsten ist, ist das erste Buch der Sammlung von Urkunden, die unter dem Namen der „Apostolischen Konstitutionen“ bekannt ist. Sie schildert das Streben des christlichen Lebens, Gottes Wohlgefallen zu erwecken durch Gehorsam gegen seinen Willen und Erfüllung seiner Gebote: „Habt acht, ihr Kinder Gottes, daß ihr alles im Gehorsam gegen Gott thut, und erweckt in allem das Wohlgefallen des Herrn, unseres Gottes“ <sup>2)</sup>. „Wenn du Gott wohlgefallen willst, so hüte dich vor allem, was er hafst und thue nichts von alle dem, was ihm mißfällt“ <sup>3)</sup>. Von einzelnen Christen wird gesprochen als Dienern oder Kindern Gottes, als Miterben und Miterwählten seines Sohnes, als Gläubigen, d. h. in des Wortes weiterem Sinne solchen, „die an seine irrumslose Religion geglaubt haben“ <sup>4)</sup>. Die Norm für das Leben sind die zehn Gebote in der Ausdehnung, die ihnen Christus gegeben hatte, demnach Gedanken- wie Thatsünden in sich begreifend. Es war die Verwirklichung eines gemeinsamen Ideales und einer gemeinsamen Begeisterung für das Gute, der Nächstenliebe und gegenseitigen Dienstwilligkeit, der Enthaltensamkeit von allem, was die schlimmen Leidenschaften der menschlichen Natur wecken konnte, dem Bemühen, den niederen Teil unserer selbst zu überwältigen in dem Bestreben, Gott ähnlich zu werden <sup>5)</sup>.

Es ist wohl möglich, daß die Taufformel nicht in einem Glaubensbekenntnis, sondern in einem Versprechen der Besserung bestanden habe; denn eine konservative Sekte liefs die Aufzunehmenden versprechen: „Ich rufe diese sieben Zeugen zu Zeugen, daß ich nicht mehr sündigen will, daß ich nicht mehr ehebrechen, nicht mehr stehlen, nichts Unrechtes mehr thun, nicht mehr gewinnsüchtig sein, nicht mehr hassen, nicht mehr verachten will, noch Gefallen haben an irgend etwas Schlechtem“ <sup>6)</sup>.

<sup>1)</sup> Didache 1—3.

<sup>2)</sup> Constitt. apost. I 1 (p. 115).

<sup>3)</sup> L. c. I 3 (520).

<sup>4)</sup> L. c. I 1 (10).

<sup>5)</sup> „Wir sind durch weiter nichts auffallend“ sagt Tertullian, ad Scapul. 2, „als durch die Ablegung unserer früheren Fehler“. Die Verteidigung der Apologeten war auf die Thatsache gegründet, daß die Christen ein einwandfreies Leben führten: *de causa innocentiae consistam*. Tertull., Apologet. 4.

<sup>6)</sup> Die Elkesaiten bei Hippol., Philosoph. IX 15.

Die christlichen Gemeinden waren nicht allein auf die Verwirklichung eines gemeinsamen Ideales, sondern auch auf die einer gemeinsamen Hoffnung gegründet. In der Taufe war man wiedergeboren, geboren zur Unsterblichkeit. Sie hatten noch die hohe Vorstellung, daß die ideale Gemeinschaft, die sie herbeizuführen bestrebt waren, schon hier auf Erden verwirklicht werden solle. Des Menschen Sohn würde wiederkommen und die Wiedergeborenen sollten nicht mehr sterben. Die Königreiche dieser Welt würden zum Reiche des Messias werden. Begier und Haß, Zank und Streit, Ungerechtigkeit und Laster, die in der irdischen Gesellschaft herrschten, würden für immer verschwinden. Und über der neuen Erde würde sich ein neuer Himmel wölben, zu dem die Heiligen, gleich Engeln, emporstiegen. Doch als Generationen hingegangen waren und alles so blieb, wie es immer gewesen war, und das Zeichen des Menschensohnes noch immer nicht den ersten Warnungsstrahl von Himmels Höhen sandte, da begann diese Hoffnung auf eine neue Erde eine andere Gestalt anzunehmen, ohne darum ihre Kraft einzubüßen. Man verstand sie fernerhin nicht mehr als etwas sich plötzlich, sondern als etwas sich allmählich Verwirklichendes. Die Völker der Erde wurden eines nach dem andern in die große Gemeinschaft aufgenommen. So kam die wunderbare Vorstellung von einer allgemeinen Versammlung, einer *καθολικὴ ἐκκλησία* auf<sup>3</sup>). Erst würde eine allgemeine Religion und eine einzige Gemeinschaft sein, dann würde das Ende hereinbrechen, nicht eher: dann würde es eine umgewandelte, eine heilige Welt sein.

Das erste, was ich Sie zu beachten bitte, ist dies: die wirkliche Umbildung der Idee einer Partikularreligion zu der einer Universalreligion, die Vorstellung einer alle umfassenden menschlichen Gemeinschaft hat naturgemäß, wenn auch unbewußt, eine Lockerung der Zügel der Disziplin im Gefolge. Der rechte Ernst, der die Menschen dazu trieb, das Evangelium zu verkünden und nach dem himmlischen Königreiche zu jagen, trieb sie auch dazu, in das Netz Fische aller Art einzuschließen. Es gab stets eine Probe, aber die Strenge der Probe wurde ermäßigt. Der alte Adam behauptete sich. Soziale Einflüsse machten sich geltend, auch persönliche Milde der kirchlichen Beamten und die Vergebung seitens der Gemeinschaft selbst. Es stellte sich mehr und mehr als undurchführbar heraus, daß man jeden ausschloß, der sich wider das christliche Gesetz verging. Gegen diese ganze Strömung kehrte sich der Montanismus — nicht allein gegen die Ausdehnung der Befugnisse des Amtes, sondern ebenso

---

<sup>1</sup>) WEINGARTEN, Zeittafeln zur KG. <sup>3</sup> 12. Vgl. auch LIGHTFOOT, Ignatius 2 1 310 ff.



gegen die Verweltlichung<sup>1)</sup>. Die älteste Auffassung von jenem Gesetz, wonach auch die Gedankenünden mit eingerechnet waren, wurde eingeschränkt. Die erste Einschränkung geschah durch die Begrenzung der offenen Sünden. Die christlichen Gemeinden fielen dem Gesetz anheim, das alle menschlichen Ordnungen beherrscht, dafs man die geheimen Gedanken des Herzens nicht zu erkennen vermöge. Die zweite Begrenzung war die, dafs jemand, wenn er öffentlich gesündigt hatte und deshalb aus der Gemeinschaft ausgeschlossen worden war, wieder zugelassen werden konnte. Diese Einschränkung war nicht ohne Streit angenommen worden, und dieser Streit zog sich über einen grofsen Teil von zwei Jahrhunderten hin und drohte einmal alle christlichen Gemeinden in kleine Parteien zu zersplittern. Die christliche Kirche war nun nicht mehr eine Gemeinschaft von Heiligen, von Leuten, die durch das Band eines heiligen Lebens vereinigt, von der grofsen Gesellschaft getrennt waren und sich im Gegensatz zu ihr befanden; sie war vielmehr allmählich zu einer Gemeinschaft von Leuten geworden, deren sittliches Ideal und sittliche Praxis sich nur wenig von denen ihrer heidnischen Nebenmenschen unterschieden. Die Kirche Christi, die auf den Wellen dieser sturmbewegten Welt hintrieb, war eine Arche Noah, in der sich Reines und Unreines befand.

Neben dieser Milderung der alten Strenge in der sittlichen Probe, die jemand abzulegen hatte, wenn er als Mitglied der Gemeinde zugelassen werden und dauernd in ihr bleiben wollte, ging eine Steigerung der Schätzung des intellektuellen Elementes her, von der ich in der letzten Vorlesung gesprochen habe. Die Idee der Heiligkeit und Reinheit schlofs in ältester Zeit die der reinen Lehre mit ein. Wenn Hegesipp von der Kirche als einer Jungfrau spricht<sup>2)</sup>, so nennt er als Grund dafür nicht ihre sittliche Reinheit, sondern die Thatsache, dafs sie noch nicht durch Irrlehre verfälscht gewesen sei. Nun kamen innerhalb der Kirche und an ihren Grenzen Ansichten in die Höhe, die nicht die Ansichten der Mehrheit waren; die Mehrheit zeigte Neigung, wie alle Majoritäten, eine Probe ihrer Kraft zu geben; es strömten die Massen gebildeter Griechen und Römer ins Christentum ein, die die intellektuelle geistige Schulung mitbrachten, wie sie in jener Zeit herrschte: das alles verlieh dem intellektuellen Element eine Bedeutung, die es nie zuvor besessen hatte. Wissen, das stets in mancher Hinsicht ein Faktor im Christentume gewesen war, wenn es auch nicht die Grundlage für die Vereinigung abgegeben hatte, beanspruchte jetzt seine Stelle neben der Liebe. Meinungsgleichheit, die die Einheitsgrundlage für die griechischen Philosophenschulen gewesen war

<sup>1)</sup> WEINGARTEN, Zeittafeln zur KG. <sup>3</sup> 17.

<sup>2)</sup> Hegesipp bei Eusebius, h. e. IV 22<sup>4</sup>.

und ebenso später für die gnostischen Vereinigungen, bildete jetzt ein neues Glied in dem Einheitsband in und zwischen den Kirchen<sup>1)</sup>. Es war jedoch eine praktische Notwendigkeit, dem intellektuellen Elemente, wenn man es einmal hereinliefs, gewisse Schranken aufzuerlegen, indem man eine Glaubensregel und ein autoritatives Verzeichnis apostolischer Urkunden aufstellte; das veranlafste aber, dafs man auch zugleich den Verstand und überhaupt die ganze Sphäre, worin er sich bewegte, stark betonte. Es war nötig, zu versichern, dafs jenes intellektuelle Element auch rechtgeartet sei, und dies gab von selbst den Anstofs zu einer neuen Stimmung und Strömung. Das Bekenntnis des Glaubens an Christus, das zuerst der Liebe und Hoffnung untergeordnet gewesen war, und das in der schlichten Anerkennung seiner Gottessohnschaft bestanden hatte, wurde zu einem klaren Glaubensbekenntnis ausgefeilt und ausgespitzt. Und die Zustimmung zu dem Inhalte dieses Glaubensbekenntnisses wurde sozusagen die Bedingung des Mitgliedschaftsvertrages. Das Bekenntnis des Glaubens mußte mit den Worten der christlichen Glaubensregel geschehen<sup>2)</sup>. Die Katechumenenunterweisung war fernerhin nicht mehr die, wie wir sie in den „beiden Wegen“ finden: die Einprägung einer höheren Sittlichkeit. Sie bestand vielmehr nun in der *traditio symboli*, dem Unterricht über das Symbol und seinen Sinn. Glaubensbekenntnis und Lehre waren die der Durchschnittsglieder der Gemeinden. In der Religion, wie in der Gesellschaft herrscht das Mittelmafs. Das Gesetz des Lebens ist, Kompromisse zu schliesfen.

Zwei verwandte Gründe trugen dazu bei, diesen Umschwung zu veranlassen und ihm Nachdruck zu verleihen.

---

<sup>1)</sup> Die echten Ausdrücke Häresie und heterodox legen Zeugnis von der Einwirkung der griechischen Philosophenschulen auf die christliche Kirche ab: *αἵρεσις* braucht Sextus Empiric., Pyrrhon. I 13 von einem Dogmensystem, oder einem Grundsatz, der von einer Philosophenschule trennt; vgl. DIELS, Doxograph. Graeci 276, 373, 388. Bei Clemens Alexandr., Strom. VII 15<sup>92</sup> dient das Wort zur Bezeichnung des orthodoxen Systemes. *ἑτερόδοξος* wird von einem Dogmatiker gebraucht, der auf dem Standpunkte des Skeptikers steht: Sext. Empir., adv. Ethicos I 40. Josephus braucht es von Menschen, die im Unterschiede von den Essenern anderen Schulen oder Parteien angehören, de bello Iud. II 85. Für die Anschauung in den gnostischen Schulen mit ihrem eigentümlichen Widerspiel in laxer Disziplin vgl. Tertull., de praescr. haeret. 42—44. Von den Valentianern sagt er (adv. Valent. 1): *frequentissimum plane collegium inter haereticos*. Vgl. HARNACK, DG. I <sup>2</sup> 190 ff., 211. Die richtige Kultivierung der Gnosis bedeutet das Übergewicht des Intellektes.

<sup>2)</sup> Tertullian, de spectac. 4. Wenn die *γνώσις* als ein Moment der Erlösung wichtig war neben der *πίστις*, oder wenn die *πίστις* die *γνώσις* einschlofs, so war die Verwerfung des rechten Glaubens ein Hindernis der Erlösung. Häresie galt daher als den ewigen Tod einschließend. Tertull., de praescr. haeret. 2.

Der eine ergab sich aus der Wichtigkeit, die man der Taufe beilegte. Es ist kein Zweifel, daß man der Taufe an sich eine Wirkungskraft zuschrieb, die man in späterer Zeit nur selten mit ihr verknüpft dachte. Die Ausdrücke, die man in litterarisch regsamen Zeiten metaphorisch zu nehmen geneigt sein würde, faßte man wörtlich. Die Taufe war eine thatsächliche Abwaschung der Sünden; sie war eine thatsächliche Geburt zu einem neuen Leben; sie war eine wirkliche Annahme zur Gotteskindschaft. Die *renunciatio diaboli*, den falschen Göttern und ihrem schlimmen Götzendienst absagen, war ebenfalls ein wichtiges Element<sup>1)</sup>. Diese Momente sind thatsächlich von gewissen gnostischen Schulen noch nachdrücklicher zur Geltung gebracht worden, als von orthodoxen Schriftstellern. Sie wiesen aber direkt auf eine Frage hin, die schon bald zu einer Lebensfrage wurde: ob die Taufe überhaupt diese Wirkung habe. Genügte der bloße Akt, die Ceremonie, oder hing die Wirkungskraft davon ab, wo, von wem und nach welchem Ritual die Taufe vollzogen wurde? Im besondern wurde die Frage nach der Person des die Handlung Vollziehenden wichtig. Es wurde in Zweifel gezogen, ob die Taufe ihre geheimnisvolle Wirkung übe, wenn der Taufende aus der christlichen Gemeinschaft ausgeschlossen worden war, sei es nun auf Grund seiner Lehre oder seiner Praxis. Es wurde wichtig, zu versichern, daß der Taufende den rechten Glauben hatte, damit nicht Leute die Taufe vollzögen, die nicht einwandfrei waren, und so alle schlimmen Folgen einer ungültigen Taufe herabzögen. Die im einzelnen vorgeschriebenen Regeln waren minutiös. Doch gab es noch harte Kämpfe über den genauen Umfang abweichender Lehrmeinungen, die eine Taufe ungültig machten; und die Thatsache, daß solche Streitigkeiten über Lehrmeinungen stattfinden konnten, zeigen, ein wie großes Gewicht man auf sie legte. Das lenkte die Aufmerksamkeit von dem Charakter eines Menschen ab und auf seine geistige Disposition hin, aber in der Linie des allgemeinsten Durchschnittsglaubens.

Ein anderes Merkmal des ältesten christlichen Lebens trug vielleicht mehr, als sonst irgend etwas dazu bei, diese Strömung zu verstärken. Es war das die Gewohnheit gegenseitigen Verkehrs und Austauschs. Christen zogen gleich den Juden weit in die Lande, mehr um des Handels und Gewerbes willen, als zum Vergnügen. Die neue Bruderschaft der Christen bot, wie die alte der Juden, allen reisenden Brüdern Willkommen und Gastfreundschaft. In der ältesten Zeit war nur für die Propheten und Lehrer eine Prüfung der Ansprüche nötig gewesen. Das ist in der Apostellehre erwähnt. Aber sie erstreckte

---

<sup>1)</sup> Tertull., de spectac. 4.

sich weniger auf die intellektuelle, als auf die sittliche Seite ihrer Lehre. „Wer immer aber zu euch kommt und euch dies alles, was zuvor gesagt ist (d. h. die Sittengebote der „beiden Wege“ und die Vorschriften über Taufe u. s. w.) lehrt, den nehmt auf. Wenn der Lehrende aber sich selbst wendet und eine andere Lehre<sup>1)</sup> vorträgt, sodaß er (diese Lehre) auflöst, so höret auf ihn nicht; (aber wenn er euch etwas lehrt), daß die Gerechtigkeit und Erkenntnis des Herrn wächst, so nehmt ihn wie den Herrn auf“<sup>2)</sup>. Ebenso von den Propheten: „Nicht jeder, der im Geiste spricht, ist ein Prophet, sondern nur wenn er die Weise des Herrn (τοὺς τρόπους κυρίου) hat; denn nach seiner Weise wird der Pseudoprophet vom Propheten unterschieden . . . . Jeder Prophet, der die Wahrheit lehrt, ist ein Pseudoprophet, wenn er nicht thut, was er lehrt“<sup>3)</sup>. Ebenso ferner von den wandernden Brüdern: „Jeder, der im Namen des Herrn kommt, soll aufgenommen werden; dann aber, wenn ihr ihn geprüft habt, werdet ihr erkennen — denn ihr werdet Einsicht erhalten — was rechts und links ist. Wenn er bei euch bleiben will und er versteht ein Handwerk, so mag er arbeiten und sein Brod verdienen. Wenn er kein Handwerk versteht, so tragt nach eurer Einsicht dafür Sorge, wie er als Christ nicht müßig bei euch leben mag. Wenn er das nicht thun will, so ist er ein *χριστέμπορος*, d. h. er macht aus seiner Gottseligkeit ein Gewerbe“<sup>4)</sup>.

Die Probe bezieht sich also hier auf den Charakter, nicht auf den Glauben. Aber als man einmal dem intellektuellen Moment eine überwiegende Bedeutung im Christentume beigelegt hatte, und als die Annahme der Taufformel zum Prüfstein für die Zulassung zur Gemeinschaft geworden war, wurde es allmählich Sitte, von der Annahme dieser Taufformel die Zulassung zur Gastfreundschaft abhängig zu machen<sup>5)</sup>. Sie war sozusagen eine  *tessera*, eine Parole. Als Parole für die Gastfreundschaft wurde sie daher zur Form, deren Annahme ein Mensch leicht seinem Gewissen zumuten konnte, und in der Religion wie in der Politik giebt es nicht soviel Leute, die eine herrschende Ansicht ernsthaft verteidigen, als Heuchler. Die Bedeutung dieser Formel als einer Parole erstreckte sich aber nicht nur auf die

<sup>1)</sup> διδαχή wird hier ausdrücklich von den Sittengeboten gebraucht, vgl. 21.

<sup>2)</sup> Didache 11 1 sq.

<sup>3)</sup> Didache 11 8. 10. Vgl. Hermas, mand. 11 7. 16.

<sup>4)</sup> Didache 12 1. 3—5.

<sup>5)</sup> Die *iura* d. h. die *communicatio pacis et appellatio fraternitatis et cointesseratio hospitalitatis* wurden kontrolliert (*regit*) durch die Überlieferung des Glaubensbekenntnisses (*unius sacramenti traditio*). Tertullian, de praescr. haer. 20 8 sq.

Einzelnen, sondern ebenso auf die ganzen Gemeinden<sup>1)</sup>. Wenn in der Apostellehre diese Probe noch persönlich und individuell ist, so zeigt dies, daß in der Gegend und zur Zeit, als das Buch geschrieben wurde, das spätere System noch nicht zu wirken begonnen hatte. Letzteres war dies: daß eine Gemeinde ihren reisenden Gliedern ein Rundschreiben als Empfehlungsbrief mitgab. Ein solcher Brief diente als Paß. Dem Christen, der sich auf Reisen befand und einen solchen Brief mitbrachte, wurde ohne weiteres und ohne Murren Gastfreundschaft gewährt. Als aber mächtige Differenzen die Kirchen schieden, wollte die eine die Empfehlungsbriefe der andern nicht mehr annehmen. Die Streitpunkte, die später zur Aufsayung der Gemeinschaft führten, betrafen zuerst nur die Disziplin und Praxis, erst später auch den Glauben. Gegenstände der Lehre wurden nicht weniger, als solche der Sitte auf Versammlungen erörtert, die die Vertreter der Gemeinden eines Bezirks abhielten. Ich habe davon in der letzten Vorlesung gesprochen. Lehre wurde mit dem Charakter auf eine Stufe gestellt als die Grundlage, auf der die Kirchen in lokalen oder allgemeinen Verbänden geeinigt werden und auf der sie gegenseitig die Zeugnisse erkennen sollte. Die hierarchische Strömung wuchs in Verbindung damit und auf Grund hiervon. Die Stellung der Bischöfe, die auf der Voraussetzung beruhte, daß es wünschenswert sein mußte, eine Garantie für die Tradition der Wahrheit zu besitzen, drängte zu einer besonderen Betonung dieser Tradition. Sie verlieh der Tradition nicht allein eine neue Bedeutung, sondern auch eine neue Sanktion. Sie stellte den Glauben auf die Stütze einer lebendigen Autorität. Die Menschen hatten fernerhin nicht mehr die Freiheit, ihn für sich auszulegen.

Daß die Lehre auf die gleiche Linie mit dem Leben erhoben wurde, wie das innerhalb der christlichen Gemeinden geschah, war die Folge von inneren Ursachen. Diese Ursachen waren ihrerseits wiederum Folgen von anderen Ursachen, deren Einfluß ich in den vorhergehenden Vorlesungen näher auseinandergesetzt habe. Aber in ihrer Wirkung auf die Kirchen waren sie alle zusammen innerer Art. Allerdings war das, was ihrer Wirkung die Bedeutung verlieh, nicht etwas Inneres, sondern etwas Äußerliches. Es war dies das Eingreifen des Staates. Ein solches Eingreifen fand zum erstenmale in den Tagen Aurelians statt, in Sachen Pauls von Samosata. Der Grundsatz, den man damals aufgestellt hat, ist seitdem für die christlichen

---

<sup>1)</sup> *Communicamus cum ecclesiis apostolicis, quod nulla doctrina diversa; hoc est testimonium veritatis.* Tertull., de praescr. 21 7.



Gemeinden von ungeheurer Bedeutung geworden. Es ist klar, daß in der Mitte des dritten Jahrhunderts in Syrien von einem Verbande der Gemeinden insoweit schon die Rede sein durfte, daß der Bischof eines Bezirkes das Recht, sich in die Angelegenheiten der Nachbarkirche zu mischen, in Anspruch nehmen konnte. Es war noch keine vollkommene Vereinigung auf der Grundlage der politischen Einteilung des Reiches, wie wir sie nach dem nicänischen Konzile finden. Es war lediglich eine Nachbarschaftsfrage. Der Bischof von Antiochien, Paul von Samosata, der beides, Staatsmann und Theologe war, hatte eine von der Ansicht der führenden syrischen Bischöfe abweichende Meinung in einer der neuen Fragen der metaphysischen Theologie, die sich in die christlichen Kirchen Eingang zu verschaffen gewußt hatten. Man hielt Versammlungen ab und auf der ersten scheint man sich in einem Kompromisse geeinigt zu haben. Auf der zweiten wurde Paul verdammt. Er wurde nun förmlich abgesetzt. Allein er weigerte sich, die Autorität der Versammlung anzuerkennen und wahrscheinlich unterstützt von seiner Gemeinde blieb er im Besitze der Kirchengebäude. Seine Gegner appellierten auf civilrechtlichem Weg an den Kaiser. Die Antwort des Kaisers bestimmte den Grundsatz, der bereits darauf angewendet worden war. Der Inhaber der Kirchengebäude hielt daran fest, weil er ein Christ war. Der Kaiser entschied nicht, was das Christentum sei, sondern er entschied, daß das, was der römische Bischof lehre, als eigentliche Norm zu gelten habe. Dies bestimmte die römische Politik und sie fuhr fort, die christliche Lehre für die Zukunft zu bestimmen.

Als das Christentum vom Staate anerkannt war, nahm Konstantin den Plan auf, die Bischöfe unter seiner Autorität zu versammeln, und ihren Beschlüssen alle mögliche staatliche Sanktion zu verleihen. Er sagte wirklich: „Ich als Kaiser, kann nicht entscheiden, was christliche Lehre ist, aber ich werde die Ansicht der Mehrheit annehmen und ich werde sie soweit anerkennen, daß niemand die Vorrechte der Christen, das Recht, Eigentum zu behalten und Befreiung von den bürgerlichen Lasten, genießen soll, der dieser Ansicht nicht beipflichtet.“ Die nachfolgenden christlichen Kaiser folgten ihm in diesen Spuren. Die Probe darauf, ob man ein Christ sei, war die Übereinstimmung mit den Beschlüssen der Konzilien. Jeder, der sie annahm, erhielt Immunitäten und Sonderrechte. Jeder, der es nicht that, war der Vermögenseinziehung, der Verbannung, dem Tode verfallen. Ich habe es kaum noch nötig, Ihnen die Bedeutung, die diesen Konzilsbeschlüssen zukam, weiter auseinander zu setzen. Sie wissen ja auch, wie es mit der menschlichen Natur steht.

Gegen diese ganze Umbildung der Einheitsgrundlage wurde hauptsächlich auf zwei Linien der Kampf geführt.

1. Einerseits ging von der puritanischen Partei in der Kirche, von den Konservativen, eine Reaktion dagegen aus, zunächst nur glimmend, dann in hellen Flammen emporlodernd. Die wichtigsten dieser reaktionären Bewegungen waren die novatianische im dritten und die donatistische im vierten Jahrhundert. Ich werde nur von der ersteren reden. Anlaß zu ihr gab eine Maßnahme des römischen Bischofs Callist, der auch denen, die wegen Fleischessünden und Abfall zum Götzendienste ausgeschlossen worden waren, die Rückkehr in die Gemeinde gestattete. Die Politik wurde fortgesetzt. Im Jahre 250 wurde ihr energisch Opposition gemacht. Die Wahl eines Bischofs, der zur laxen Partei gehörte, führte zu einem Schisma. Der Bruch war tiefgehend. In der ganzen christlichen Welt, in Ägypten, Armenien, in Kleinasien, Italien und Spanien gab es Leute, die mit den Strengen sympathisierten. Es schloß die ganze Theorie von der Kirche, von der Schlüsselgewalt ein. Es dauerte lange und so scharf war der Bruch, daß ihn der Staat anerkennen mußte. Erst fünfhundert Jahre nach dem Ausbruch wurde es beseitigt. In entlegenen Gemeinden dauerte es noch länger fort, aber es hatte seine Kraft verloren. Die Mehrheit, der nicht nur der Staat, sondern auch die menschliche Natur zur Seite stand, beherrschte die christliche Welt.

2. Die zweite Reaktion war heftiger und dauerte noch länger. Sie besteht in der Herausbildung eines besonderen Standes innerhalb der christlichen Gemeinschaft, der für sich den Anspruch erhob und den Versuch machte, ein höheres Ideal zu verwirklichen, als es das landläufige war. Diese Leute nahmen gegenüber dem Reste der Gemeinde dieselbe Stellung ein, wie dieser gegenüber den anderen Menschen. Die Strömung selbst stammte, wie ich in einer früheren Vorlesung ausgeführt habe <sup>1)</sup>, hauptsächlich aus den griechischen Philosophenschulen; sie wurde in weitem Umfange durch den Einfluß der philosophischen Parteien auf die Hauptmasse der Christen genährt, wie er sich an den Grenzen vollzog. Sie behauptete aber ihre Stellung als ein bleibendes Moment in der christlichen Welt hauptsächlich auf Grund der Thatsache, daß sie eine Reaktion war gegen die Umbildung der Grundlage der christlichen Gemeinden und die Herabsetzung der herkömmlichen Norm für ihre Sittlichkeit. Seitdem gab es neben dem *τάγμα τῶν κληρικῶν* und dem *τάγμα τῶν λαϊκῶν* noch eine dritte Klasse, das *τάγμα τῶν ἀσκητῶν*. Das Ideal ist durch seine Geschichte in den Hintergrund gedrängt worden, aber es war doch ein hohes Ideal. Es war

<sup>1)</sup> Sechste Vorlesung. S. o. S. 121 ff.

unpraktisch und nicht wünschenswert, ihm nachzujagen. Aber es muß sich im Menschenleben zuweilen auch für unerreichbare Ideale eine Stelle finden. Das befleckte und verzerrte Bild, welches sich davon in unseren Zeiten bietet, kann die geschichtliche Thatsache nicht aus der Welt schaffen, daß es begann als eine Reaction gegen das Christentum, wie es war und ist: als ein Versuch, die menschliche Gesellschaft zu reformieren. Weil das Mönchtum sich trennte, konnte es in der Kirche nicht wie ein Sauerteig wirken, konnte es die landläufige Sittlichkeit nicht heben. Die Kirche wurde keine Gemeinde von Novizen, denen es mit einem heiligen Leben bitterer Ernst ist — ihre Bischöfe waren Staatsmänner; ihre Diener Weltmenschen; ihre Glieder standen in der Welt, führten ihr Leben nach den herkömmlichen Grundsätzen der großen Gesellschaft und wurden nur durch das lose Band eines gemeinsamen Namens und eines Glaubens zusammengeschlossen, den sie nicht verstanden. In einer solchen Gesellschaft ist eine intellektuelle Grundlage die einzig mögliche. Und in einer solchen Gesellschaft, in der das Beamtentum naturgemäß eine hervorragende Stelle einnehmen muß, entspringt die Betonung der intellektuellen Grundlage einfach dem Triebe der Selbsterhaltung. Allein sie hemmte den Fortschritt des Christentumes. Das Christentum hat keine großen Siege mehr erfochten, seit es auf die neue Grundlage gestellt war. Die Siege, die es erfochten hat, verdankt es der Predigt — aber nicht der Predigt griechischer Metaphysik, sondern der von der Gottes- und Menschenliebe. Die dunkelsten Blätter seiner Geschichte sind die, auf denen die Geschichte der Versuche verzeichnet steht, seine umgeprägte griechische Metaphysik Menschen oder Völkern aufzuzwingen, deren Wesen sie völlig fremd ist. Der einzige Grund, an denen, die jetzt noch das Christentum annehmen, zu verzweifeln, würde die Besorgnis sein — die ich u. a. nicht teile — daß die Herrschaft des metaphysischen Elementes in ihm ewig ist.

Ich stehe am Ende dieser Vorlesungen. Das runde Ergebnis ist die Einführung der drei Hauptprodukte des griechischen Geistes, der Rhetorik, Logik und Metaphysik in das Christentum. Ich darf wohl beanspruchen, nachgewiesen zu haben, daß ein großer Teil der zuweilen sogenannten christlichen Lehren und manche Gebräuche, die in der christlichen Kirche in hoher Geltung standen und noch stehen, in Wahrheit griechische Ideen und griechische Gebräuche sind; die zwar unter dem Einflusse des ursprünglichen Christentumes ihre Form und Farbe verändert haben, aber ihrem Wesen nach immer noch griechisch sind. Das Griechentum lebt noch: es führt nicht nur ein Scheinleben in den Hörsälen der Universitäten, sondern viel frischer

und mächtiger in den christlichen Kirchen. Hier lebt es, nicht kraft eines Überbleibels von dem oder jenem Fragment einer alten Lehre, dem oder jenem Fragment eines alten Brauches, die sich in ihnen erhalten haben, sondern durch den Zusammenhang der großen Phasen und Formen des Denkens, der mächtigen Strömungen und Strebungen, der weitgehenden Voraussetzungen. Ihre Ethik, die mehr von Recht und Pflicht, weniger von Liebe und Selbstaufopferung redet, ihre Theologie, der Gott mehr metaphysisch als geistig ist, dessen Wesenheit zu definieren wichtig ist; ihre Herausbildung einer Klasse von Menschen, deren Hauptpflicht im Leben darin besteht, anderen ethische Mahnungen zu erteilen und deren Äußerungen nicht die spontanen Ergüsse einer Prophetenseele, sondern die künstlichen Perioden eines Redners sind; ihr religiöses Ceremonial mit Dunkelheit und Licht, der Weihe und dem Vorspiel eines symbolischen Dramas; ihre Auffassung von der verstandesmäßigen Zustimmung zu einem Satze, weniger dem sittlichen Ernst, als der Grundlage der religiösen Gemeinschaft — in all dem und den zu Grunde liegenden Ideen lebt das Griechentum noch fort.

Es ist ein Zeugnis für das göttliche Leben des Christentumes, daß es instande gewesen ist, so vieles, was ihm ursprünglich fremd war, mit sich zu verschmelzen. Es ist ein Zeugnis für die Wahrheit von vielem, was assimiliert worden ist, daß es kräftig genug war, manche älteren Elemente zu überwinden. Allein die Frage, die unsere Aufmerksamkeit erregt, wenn wir jene Erscheinungen vor unserem Auge vorüberziehen lassen, ist die nach dem Verhältnis dieser griechischen Elemente im Christentume zu diesem selbst. Das ist eine Lebensfrage. Von ihrer Wichtigkeit kann man sich nicht wohl eine zu hohe Vorstellung machen. Sie beansprucht die erste Stelle im Denken aller Ernstgesinnten. Zwei Theorien ergeben sich von hier aus. Man kann einerseits betonen, daß das Christentum, das ohne sie begann, das auf einem Boden entstand, wo Metaphysik nicht gedeiht, das seine ersten Siege über die Welt erfocht durch die schlichte, sittlich überwältigende Kraft der Bergpredigt und den hohen Eindruck von Jesu Christi Leben und Tod, — daß dies Christentum den Hellenismus abstossen könne und nichts dabei verlieren würde, ja vielmehr wieder vor der Welt in der ungeschminkten Majestät der Evangelien dastünde. Man kann betonen, daß das, was der ältesten Form fremd war, nicht zum Wesen gehören könne, und daß die Bergpredigt nicht ein aus den Evangelien herausquellendes Stück ist, sondern ihre Summa. Man kann andererseits betonen, daß der Lebensbaum, den Gott selbst in die menschliche Gesellschaft gepflanzt hat, von Anfang an den Trieb in sich trug zu wachsen, indem er Elemente an sich zog, wie er sie hier gerade fand. Man kann behaupten, daß in dem Christentume eine Ent-



wicklung beschlossen liege, und daß sein allmähliches inneres Wachstum für die Zeit, in der es gerade stattfindet, immer gerade wesentlich und notwendig ist. Man kann darauf hinweisen, daß es die Pflicht einer jeden Generation ist, die Entwicklung als das Erbe der Vorangegangenen hinzunehmen und an ihrer Stelle beizutragen zur Entwicklung der Zukunft.

Zwischen diesen beiden Anschauungen scheint es logisch unmöglich, die Grundlage für eine dritte aufzufinden. Man muß die eine oder die andere samt den Folgen, die sich daraus ergeben, annehmen. Aber mögen wir diese oder jene uns aneignen, soviel scheint klar zu sein, daß ein gut Stück des griechischen Elementes fallen muß. Bei der ersten Auffassung ist es nicht wesentlich, bei der zweiten eine noch nicht zum Abschluß gekommene Entwicklung, die als solche keinen Anspruch auf Dauer hat. Ich glaube, daß die Frage und eine praktische Inangriffnahme ihrer Lösung die Aufgabe der Theologen unserer Zeit ist. Ich behaupte, daß der Gegenstand, den wir unserer Betrachtung unterzogen haben, eine außergewöhnliche Bedeutung hat, weil er uns in den Stand setzen wird, wenn wir uns für die Auffassung entscheiden, daß das Ursprüngliche dauernd bleiben müsse, dies von den späteren Bestandteilen zu unterscheiden, und die Voraussetzungen aufzuzeigen, auf denen sich diese späteren Bestandteile aufbauen. Andererseits, wenn wir die Auffassung von einer Entwicklung annehmen, so wird er uns befähigen, die Linien der Entwicklung nachzuweisen und dadurch die neuen Gedanken unserer Zeit mit den alten zusammenzuschweißen und so die geschichtliche Kontinuität herzustellen, ohne die in der menschlichen Gesellschaft nichts Bleibendes möglich ist. Ich bin mir wohl bewußt, daß einige unter Ihnen sein werden, die die Analyse der christlichen Geschichte beklagen, und die zufrieden sind, wenn sie das deponierte Gut annehmen können. Eine ähnliche Ängstlichkeit hatte der Bibel gegenüber geherrscht. Ein Menschenalter rückwärts schien es, als hänge der ganze Glaube davon ab, daß man die Genesis als das Werk eines Mannes annehme. Diese Besorgnis ist im Prinzip verschwunden. Die Anerkennung der Tatsache, daß das Buch der Genesis nicht gemacht wurde, sondern entstand, ist so wenig eine Gefahr für die Religion gewesen, daß sie vielmehr eine neue Stütze für den Glauben wurde. So wird es auch mit der Analyse der christlichen Lehre und der christlichen Geschichte gehen; darum lege ich ihr Studium aufs ernstlichste ans Herz. Wenn darum diese Vorlesungen am Ende sind, so möchte ich, daß das Studium des Gegenstandes eben damit seinen Anfang nehme. Ich bin als Pfadfinder in eine verhältnismäßig noch unerforschte Gegend gedrungen. Ich empfinde es wohl, daß meinem Versuch ohne Zweifel



die Mißgriffe eines solchen anhaften werden; aber ich empfinde auch das Gefühl der Sicherheit eines Pfadfinders, der nach langer Wanderung auf unwegsamem Pfad durch Urwald und Sumpf nun von der erklommenen Höhe hinausschaut in die Lande weit ringsum, und nun wie jemand, der einmal auf solchem Punkte gestanden und Umschau gehalten hat, spricht: ich bin sicher, daß ihr in der Hauptsache das Land so finden werdet, wie ich es beschrieben habe, und daß ihr einsehen werdet: es ist nur der Durchgangspunkt zu einem noch schöneren Lande, das dahinter liegt. Sie mögen mich für einen Träumer halten, ich glaube — wenn auch am fernen Horizonte, dem Horizonte, der unter den Gefilden liegt, auf denen wir oder unsere Kinder wandeln werden — dort glaube ich ein Christentum zu sehen, das nicht neu ist, sondern alt, und das nicht alt ist, sondern neu, ein Christentum in dem Sittlichen und Geistiges wieder seine Stelle hat, in dem die Menschen vereint sind durch das Band gegenseitiger Dienstfertigkeit, das Band der Kinder Gottes, ein Christentum, das in der That die menschliche Bruderschaft zur Wirklichkeit macht, das Ideal der ersten Gemeinden.

---

## Nachwort.

---

— — Mit Hatch verband mich eine innige Freundschaft, deren Besitz ich zu den höchsten Gütern meines Lebens rechne. Seine Auffassung der ältesten Kirchengeschichte steht in kräftigen Zügen vor mir, und ich weiß, daß er unsere Wissenschaft wie kein anderer gefördert hätte, wenn es ihm vergönnt gewesen wäre, eine Geschichte der christlichen Religion von ihren Vorbereitungen im alexandrinischen Zeitalter bis auf Gregor VII. zu schreiben. So umfassend war der Zeitraum, den sein Geist beherrschte, und er besaß alles, was zum Geschichtschreiber dieser Periode gehört, die genaueste Kenntnis der späteren griechischen Sprache in allen ihren Entwicklungsphasen und Nuancen, eine Einsicht in den geschichtlichen Verlauf der Dinge, der kein Detail verborgen blieb, eine virtuose Kenntnis der Kirchenväter und der kirchlichen (kultischen und rechtlichen) Institutionen, ein phänomenales Gedächtnis für die Thatfachen und für ihre Behandlung in der Litteratur, einen eisernen Fleiß, vor allem aber neben der ausgebildeten kritischen Anlage die Anschauungskraft des Genius, den sichersten Blick für das Treibende, Wahre und Kräftige in der Geschichte und ein helles Auge, um die Umrisse der Erscheinungen trotz des dichtesten Nebels der Überlieferung und der Gelehrtenlegenden richtig zu bestimmen. Dazu kam eine Fähigkeit, aus den Problemen das Problem herauszufinden, es klar auszusprechen und durch die Einfachheit der Fragestellung die richtige Lösung vorzubereiten, die immer aufs neue überraschte. Wer als Fachgenosse das Glück gehabt hat, mit ihm zu verkehren, wird dieselbe Empfindung gehabt haben wie der Schreiber dieser Zeilen, daß der Mann, der mit ihm redete, den Schlüssel zu den Geheimnissen der Geschichte besaß, den *sensus veri*. Die vorzüglichen Eigenschaften des Engländers zum Gelehrten waren in Hatch vereinigt. Er kannte, mit englischen, deutschen, französischen und amerikanischen Zuständen aus persönlicher Anschauung vertraut, die Gegenwart, ihre Kräfte und ihre

Probleme; ebendeshalb wufste er sich auch in der Vergangenheit zurechtzufinden. Er hatte den höchsten Respekt vor der Persönlichkeit in der Geschichte; aber er wufste, daß das eigentliche und nächste Gebiet des Historikers die Institutionen sind, und daß nur auf diesem Felde sicheres historisches Wissen erreicht werden kann. Die Geschichte der Institutionen suchte er nicht aus Zufälligkeiten, sondern aus den elementarsten und darum wirksamsten Faktoren zu begreifen. Aber nie ist er dabei der großen Versuchung erlegen, nur das Materielle und Rohe für eine Kraft zu halten. Die Urteile über die Dinge interessierten ihn freilich weniger als die Sache selbst; er wollte nicht „circa rem“ arbeiten; aber die geistigen Kräfte waren ihm „res“, und von der Macht des Evangeliums hat er in seinen kirchenhistorischen Vorlesungen das herrlichste Zeugnis abgelegt. Dieser Gelehrte, der zu den größten Aufgaben berufen war, ist in seiner Heimat nicht an die Stelle gesetzt worden, die ihm gebührte, und er hat sich Jahre lang Arbeiten unterzogen, die, sollte man meinen, auch ein anderer hätte leisten können. Allein das ist doch nur ein Schein. So, wie er die Aufgabe erfaßte, dem „*Biblical Greek*“ durch eine Konkordanz eine sichere Grundlage zu schaffen, und wie er diese Konkordanz angelegt hat, konnte nur ein Mann von seinem Wissen und von seiner Einsicht sie in die Hand nehmen und fördern. Und wie vieles hat er uns doch darüber hinaus in seinen Vorträgen über die Geschichte der Kirchenverfassung, in seinen einzelnen Vorlesungen, in den *Essays of Biblical Greek* und in seinen umfangreichen Artikeln in der *Encyclopaedia Britannica* und in dem *Dictionary of Christian Antiquities* hinterlassen! Seine Arbeiten haben sämtlich die wunderbare Eigenart, daß sie neue Erkenntnisse und Anregung zu solchen zugleich brachten. Der Garten, in dem er gearbeitet, gleicht jenen Gärten des Südens, an deren Bäumen man Früchte und zukunftsreiche Blüten zugleich findet. —

Diese Worte hatte ich für die Theol. Lit.-Ztg. niedergeschrieben, bald nachdem die erschütternde Kunde von dem Tode des geliebten Freundes mich ereilte. Ich kann sie heute nur wiederholen, indem ich der Bitte des Übersetzers vorstehenden Werkes entspreche, die deutsche Ausgabe mit einigen Zeilen zu begleiten. Das Werk selbst ruft die freundlichsten und die schmerzlichsten Erinnerungen in mir hervor. Im Sommer des Jahres 1887 besuchte mich Hatch in Marburg auf einige Tage. Der zweite Band meines Lehrbuchs der Dogmengeschichte näherte sich dem Abschluß; er trug sich mit dem Plane, eben die Vorlesungen zu halten, die uns nun als *opus postumum* vorliegen. So war es derselbe große Gegenstand, der uns beide beschäftigte: der Einfluß der griechischen Ideen und Institutionen auf

die christliche Kirche. Von morgens bis abends haben wir darüber verhandelt, und wunderbar war es beiden, wie unsere Beurteilung des Gegenstandes zusammenstimmte. Einer lernte vom anderen und brauchte doch nicht umzulernen; oft bot einer dem anderen den Schlufspunkt der Erkenntnis, der ihm noch fehlte. Dieselbe Erfahrung, die ich schon an seinen Vorlesungen über die älteste Kirchenverfassung gemacht hatte — hier aber in stillem Zwiegespräch —, durfte ich nun im persönlichen Austausch und in lebendiger Wechselrede wiederholen: sein Wort wirkte auf mich, wie der Stahl auf den Stein, und andererseits gab er mir die Gewifsheit zurück, daß auch ich nicht vergeblich redete. Den Plan zu den vorstehenden Vorlesungen hat er mir damals entwickelt, nicht in blassen, äufseren Umrissen, sondern, wie es seine Weise war, indem er Abschnitt für Abschnitt die springenden Punkte kurz und mit einem feinen Lächeln, als hätte er ein Geheimnis vorzutragen, markierte. Dennoch bin ich von der Ausführung des Werkes überrascht worden. Einen solchen Reichtum des Materiales und eine solche Sicherheit in der methodischen Durchführung hatte ich nicht erwartet. Diese Vorlesungen sind ohne Zweifel Hatch's reifstes Werk, und sie werden einen unvergänglichen Platz in der kirchenhistorischen Litteratur behaupten.

Wie alle seine Arbeiten regen sie zu neuer Forschung an. Er hat eine Linie, und zwar der wichtigsten eine, in diesen Vorlesungen verfolgt: wie sich die griechischen Ideen und Gebräuche allmählich in der Lehre und in der Gemeinschaft des Evangeliums eingebürgert haben. Sehe ich recht, so sind es hauptsächlich noch vier Linien, die nach der Methode, die er so glänzend angewendet hat, zu verfolgen sind, um ein vollkommenes Bild von den Wandelungen zu schaffen, die die ersten vier Jahrhunderte der Geschichte der christlichen Kirche ausfüllen. Ich erlaube mir, sie im folgenden zu skizzieren:

Erstlich ist neben dem Griechischen der besondere Einfluß der römischen Ideen und Gebräuche auf die christliche Kirche zu studieren und darzulegen. Das, was ich im 1. Bande des Lehrbuchs der Dogmengeschichte unter dem Titel „Katholisch und Römisch“ und in allen drei Bänden an verschiedenen Stellen ausgeführt habe, ist nur ein Anfang; das, was Tschirn (Ztschr. f. KGesch. XII, S. 215 ff.) bietet, ist teils sehr unvollständig, teils übertrieben und nicht bewiesen. Die Untersuchung hat vornehmlich folgenden Punkten nachzugehen: 1) der Vorstellung des Inhaltes des Evangeliums und seiner Applikation als „salus legitima“; dazu den Folgen, die die Einbürgerung dieser Vorstellung gehabt hat, 2) der Auffassung des Offenbarungswortes, der Bibel etc. als „lex“, 3) dem Begriffe der Tradition in seiner Be-

ziehung zu dem römischen Begriffe, 4) der bischöflichen Verfassung der Kirche einschliesslich der Ideen der Succession, des Primates und Universalepiskopates in ihrer Abhängigkeit von den römischen Ideen und Einrichtungen, 5) dem Unterschied der Idee des „Sakramentes“ von dem des „Mysteriums“ und der Ausbildung der forensischen Bußdisziplin. An einem historischen Faden, der durch die Aufeinanderfolge der Kapitel: Rom, Tertullian — Rom, Cyprian — Rom, Optatus und Augustin — Rom und die Päpste des 5. Jahrhunderts bezeichnet ist, wäre die Untersuchung zu führen; zugleich wäre zu zeigen, wie Rom durch die Kraft seiner Verfassung und durch den Ernst und die Folgerichtigkeit seiner Politik Schritt vor Schritt innerhalb dieses Zeitraums zum zweitenmal die Welt erobert hat, diesmal aber die christliche Welt.

Zweitens ist der Einfluß der spät-jüdischen religiösen Vorstellungen auf die christliche Kirche zu untersuchen. Dies ist freilich ein höchst delikates Problem; denn da das Evangelium selbst eine Erscheinung auf dem Boden des späteren Judentumes ist, ist eine Differenzierung seiner Eigenart und jener Einflüsse sehr schwierig. Dennoch ist sie zu versuchen, da das Evangelium unzweifelhaft auch als der Gegensatz zur Religionslehre jenes Judentumes aufgetreten ist, ja eben in diesem Gegensatze seine Stärke hat und ursprünglich Eigenschaften besaß, die jeder positiven Religion entgegentreten. Statt der vielfach fruchtlosen Untersuchungen über „judenchristlich“ und „heidenchristlich“ ist zu fragen, welche jüdischen Elemente haben in der christlichen Kirche Bürgerrecht erlangt, die keineswegs mit dem A. T. selbst schon gegeben oder durch den Inhalt des Evangeliums gefordert waren; sind diese Elemente im Laufe der Entwicklung lediglich abgeschwächt oder sind einige von ihnen durch eigentümliche Kombination mit dem Griechischen verstärkt worden? Ich denke hier an die Dämonen- und Engellehre, an die Geschichtsbetrachtung, an die sich verstärkende Exklusivität, an den Fanatismus, und andererseits an den Kultus und an die in Rechtsformen sich ausprägende Theokratie.

Drittens ist zu untersuchen, wie und in welcher Abfolge ursprüngliche Elemente ausgeströmt sind, indem jene griechischen und römischen Elemente einströmten. Wie ist das Urchristentum untergegangen? wie hat sich die Religion des Geistes und der Ekstase in Fesseln schlagen und in eine fast vollkommene Abhängigkeit von ihren eigenen Produkten versetzen lassen? Diese Untersuchung wäre als negative Ergänzung zu den Ergebnissen zu führen, die Hatch in seinen „Vorlesungen“ vorgelegt hat. Es wäre zu zeigen, wie und in welcher Abfolge sich der lebendige Glaube in das zu glaubende Glaubensbekenntnis, die Hingabe an Christus in Christologie, die heilige Ekklesia in das corpus permixtum, die brennende Hoffnung in Un-



sterblichkeits- und Vergottungslehre, die Prophetie in gelehrte Exegese und theologische Wissenschaft, die Geistesträger in Kleriker, die Brüder in bevormundete Laien, die Wunder und Heilungen in nichts oder in Priesterstücke, die heißen Gebete in ein feierliches Ritual, die Weltflucht in argwöhnische Weltherrschaft, der „Geist“ in Zwang und Recht — sich verwandelt hat. Erst wenn das einmal mit derselben Sachkenntnis und Klarheit vorgetragen sein wird, wie Hatch den Einfluß des Griechischen nachgewiesen hat, wird das Bild ein vollständiges sein.

Aber neben diesen Untersuchungen ist eine vierte nicht zu vergessen. Ich sagte oben, daß das Evangelium Eigenschaften besitzt, die jeder positiven Religion entgegentreten, weil sie sie entwerten. Man darf hinzufügen, daß diese Eigenschaften den Kern des Evangeliums bilden. Die gottergebene, demütige, in aufrichtiger Liebe zu den Brüdern brennende Stimmung als stetiger Habitus ist Gesetz und Gabe des Evangeliums zugleich und erschöpft es auch letztlich. Dieses ruhende Element ist im Anfang stark und kräftig gewesen auch bei solchen, die in der Welt der Ekstase lebten und die zukünftige Welt erwarteten. Es sei einer für alle genannt — Paulus. Wer I. Kor. 13 und Röm. 8 geschrieben hat, der darf trotz allem, was er sonst gesagt hat, nicht zum Zeugen dafür aufgerufen werden, daß das Wesen des Evangeliums sich in seinen weltflüchtigen, ekstatischen und eschatologischen Momenten erschöpft oder daß es mindestens so untrennbar mit diesem verbunden ist, daß es, wenn sie fallen, selbst fällt. Der, welcher jene Kapitel geschrieben, und der Größere, der das Himmelreich den Kindern zugesprochen hat und denen, die da hungern und dürsten nach Gerechtigkeit, er, von dem das Wort überliefert ist: „Freut euch nicht, daß euch die Geister unterthan sind, sondern daß eure Namen im Himmel angeschrieben sind“ — sie beide bezeugen es, daß das Evangelium über den Spannungen von Diesseits und Jenseits, Arbeit und Weltflucht, Vernunft und Ekstase, Jüdischem und Griechischem liegt. Weil es über denselben liegt, kann es auch mit beiden in Verbindung treten, wie es ursprünglich unter dem Schutte der jüdischen Religion seine Kräfte entfaltet hat. Aber noch mehr, es kann nicht nur mit ihnen in Verbindung treten — es muß es, wenn es anders die Religion der Lebendigen und selbst lebendig ist. Es hat nur ein Ziel: daß der Mensch Gott finde und ihn habe als seinen Gott, um in ihm Demut und Geduld, Friede, Freude und Liebe zu gewinnen. Wie es dies Ziel durch die Jahrhunderte fortschreitend erreicht, ob mit dem Koeffizienten des Jüdischen oder des Griechischen, der Weltflucht oder der Kultur, der Mystik oder der Prädestinationslehre, des Gnostizismus oder des Agnostizismus,

und was es sonst noch für Rinden geben mag, die den Kern schützen und unter denen allein Lebendiges wachsen kann — das alles gehört den Jahrhunderten an. Mag auch jeder einzelne Christ die irdenen Gefäße, in denen er seinen Schatz birgt, zu dem Schatze selbst hinzu-rechnen: nicht nur die religiöse, sondern auch die geschichtliche Beurteilung hat Pflicht und Recht, zwischen dem Gefäß und dem Schatz zu unterscheiden; denn das Evangelium ist nicht als positive statutarische Religion in die Welt getreten, und kann deshalb auch in keiner Form seiner intellektuellen und gesellschaftlichen Ausprägung — auch nicht in der ersten — seine klassische Erscheinung haben. Für den Historiker der ersten Jahrhunderte der Kirche sowohl wie für den der folgenden erwächst daher die Pflicht, nicht bei der Konstatierung der Wandelungen der christlichen Religion stehen zu bleiben, sondern zu untersuchen, wie weit die neuen Formen fähig gewesen sind, das Evangelium selbst zu schützen, fortzupflanzen und einzuprägen. Es wäre wahrscheinlich untergegangen, wenn die Formen des „Urchristentumes“ ängstlich in der Kirche bewahrt worden wären; nun aber ist das „Urchristentum“ untergegangen, damit sich das Evangelium erhielte. Diesem Gange der Entwicklung nachzudenken und die Bedeutung der neu recipierten Formen für den Kern der Sache festzustellen, ist die letzte und höchste Aufgabe des Historikers, der selbst in seinem Gegenstande lebt. Der, welcher von außen hinzutritt, muß sich mit der Einsicht begnügen, daß in der Geschichte der Kirche alles stets anders geworden ist.

Adolf Harnack.

# Inhaltsverzeichnis.

---

	Seite
Vorwort . . . . .	III—V
D. Edwin Hatch. Vom Übersetzer. . . . .	VII—XVII
Erste Vorlesung. Einleitung . . . . .	1—17
Das Problem: Die Bergpredigt und das Nicänum als Entwicklungs-	
stufen . . . . .	1 f.
Zwei Vorerinnerungen:	
1. Der Zusammenhang der Religion mit dem gesamten geistigen	
Leben einer bestimmten Zeit . . . . .	2 f.
2. Das Gesetz der Entwicklung neuer Ideen auf Grund schon	
vorhandener . . . . .	3 f.
Die Methode . . . . .	4—11
Die Zeugen . . . . .	4 f.
Die Art der Zeugnisse . . . . .	5—7
Die Schwierigkeiten der Untersuchung . . . . .	7—9
1. Die Wichtigkeit der Ermittlung des <i>common sense</i> . . . . .	7 f.
2. Die Bedeutung gleichberechtigter, aber später verworfener	
Anschauungen . . . . .	8 f.
Der Gang der Untersuchung . . . . .	9—11
Die Voraussetzungen für historische Studien . . . . .	11—16
1. Vertiefung in das Detail und Gestaltungskraft . . . . .	11 f.
2. Die Fähigkeit zu abstrahieren und Ideenkreise in ihrer speziellen	
Eigentümlichkeit zu erfassen . . . . .	12 f.
3. Berücksichtigung der Unterströmungen . . . . .	13—16
Das apologetische Ziel . . . . .	16 f.
Zweite Vorlesung. Die griechische Bildung . . . . .	18—35
Das besondere Gepräge der griechischen Bildung in der Kaiser-	
zeit; die Gründe hierfür . . . . .	18—20
I. Die Formen der Bildung . . . . .	20—25
1. Die Grammatik: Studium der Litteratur und Erklärung des	
litterarischen Erbes . . . . .	20—22
2. Die Rhetorik: Ausbildung des Stiles und Übung in juri-	
stischer Argumentation . . . . .	22 f.
3. Die Philosophie: Logik und Dialektik; Professoren der	
Philosophie waren Litteraten . . . . .	23—25

	Seite
II. Der Umfang der Bildung . . . . .	25—35
1. Verbreitung der Schulen . . . . .	25—27
2. Die ökonomische Lage des Professorenstandes . . . . .	27 f.
a) Ihr Gehalt . . . . .	27 f.
b) Befreiung der Professoren von den öffentlichen Lasten	28
3. Die soziale Stellung des Standes: „Hauskapläne“ . . . . .	29 f.
Der Einfluß der griechischen Bildung auf diejenige unserer Zeit:	
Die Stellung der klassischen Litteratur; „Professor“; die Vor-	
lesungen; das Recht öffentlich zu lehren . . . . .	31—35
Dritte Vorlesung. Griechische und christliche Auslegung	36—61
Die Wertschätzung der Litteratur. Gründe dafür: das Geheimnis	
der Schrift, das Altertum, der Glaube an göttliche Inspiration .	36 f.
Die Bedeutung der Litteratur als Grundlage der Bildung: Homer .	37—41
Folge dieser Behandlung für die Exegese: allegorische Interpretation	41—46
Vertreter dieser Methode	
a) Heraklitus . . . . .	44 f.
b) Cornutus . . . . .	45 f.
c) Zwei Beispiele aus späterer Zeit . . . . .	46
Die Verwendung dieser Methode von seiten des hellenistischen Juden-	
tumes: Aristobulus, Philo . . . . .	47—50
Die christlichen Ausleger bedienen sich ebenfalls der allegorischen	
Interpretationsmethode: die Apologeten . . . . .	50—54
Gegner der Methode: Irenäus, Tertullian . . . . .	54 f.
Gründe für ihre Ausbreitung und Einbürgerung: die Schwierigkeiten	
des A. Test. . . . .	55—57
Widerspruch dagegen:	
1. von seiten der Apologeten, die sie für die Mythologie ablehnen	57 f.
2. von seiten der heidnischen Philosophen. Celsus . . . . .	58
3. von seiten einer bestimmten Exegetenschule. Die Antiochener	58 f.
Ihre Gefahren und die Notwendigkeit einer vollständigen Beseitigung	59—61
Vierte Vorlesung. Griechische und christliche Beredsam-	
keit. . . . .	62—83
I. Die Besonderheiten der späteren griechischen Litteratur und ihre	
Gründe (Sophistik).	
ῥήσεις und ὑποθέσεις. Ihr Verhältnis zur Rhetorik . . . . .	62—65
Die philosophische Litteratur (διαλέξεις) . . . . .	65 f.
Wanderredner . . . . .	66—68
Die Vorlesungen . . . . .	68—70
Die Stellung der Sophisten im öffentlichen Leben . . . . .	70 f.
Die Schattenseiten	
1. ihre Vorträge nur Gegenstand des Gelderwerbs . . . . .	71 f.
2. ihre Unehrllichkeit . . . . .	72 f.
Widerspruch gegen das System von seiten der jüngeren Stoa	
(Epiktet) . . . . .	73—76
II. Die christliche Predigt der ältesten Zeit (Prophetie) . . . . .	76 f.
Umbildung der Prophetie zur Predigt. Lehre und Ermahnung	77 f.
ὁμιλῖαι im Sinne sophistischer Vorträge . . . . .	78—81
Christliche Wanderprediger . . . . .	81
Schluß: Das sophistische Element in der christlichen Predigt	81—83

	Seite
Fünfte Vorlesung. Christliche und griechische Philosophie	84—100
Abstraktion und Generalisierung. Die Vorstellungen von Quantität und Qualität . . . . .	84 f.
Die Dialektik; Definitionen, „Dogmen“ (δόγματα) . . . . .	85—87
Bedeutung der Dogmen in der späteren griechischen Philosophie .	88 f.
Skeptizismus . . . . .	89
Stellung des palästinensischen Judentums und des ältesten Christentums zur griechischen Philosophie . . . . .	89—91
Die Berührung des Christentums mit der Philosophie und ihre Gründe:	
1. Verwandtschaft der Ideen. Erklärungen für diese Verwandtschaft . . . . .	91 f.
2. Die Bedeutung des hellenistischen Judentums . . . . .	93 f.
Widerstand der konservativ-christlichen Kreise gegen diese Um- bildung. Ausscheidung der extrem Konservativen . . . . .	94—97
Die allgemeine geistige Disposition der Zeit:	
1. Die Neigung zu Definitionen . . . . .	97 f.
2. Neigung zur Spekulation . . . . .	98 f.
3. Wertschätzung der Philosophie überhaupt . . . . .	99
Das Verhältnis des Abendlandes zum griechisch-philosophischen Christentume . . . . .	99 f.
Sechste Vorlesung. Griechische und christliche Ethik . .	101—125
I. Die Maßstäbe für die Beurteilung der Durchschnittsmoralität einer Zeit . . . . .	100 f.
Die sittliche Reformation der ersten christlichen Jahrhunderte auf dem Boden des Heidentums. Stoizismus, Cynismus . . . . .	101—103
Reformation	
1. hinsichtlich des Verhältnisses von Philosophie und Ethik. Die Philosophie wird die Wissenschaft von menschlicher Lebensführung . . . . .	103—107
Selbstzucht (ἀσκησις), Weltflucht . . . . .	107—109
Änderung in den Sitten der Philosophen . . . . .	110
2. hinsichtlich des Inhaltes der Ethik. Die religiöse Strömung der ethischen Philosophie (Epiktet) . . . . .	111—116
II. Die christliche Ethik. Die Auffassung vom Sittengesetze als einer göttlichen Ordnung . . . . .	116 f.
Bedeutung der Ethik innerhalb des ältesten Christentums folgt	
1. aus ihrer Stellung innerhalb der Litteratur . . . . .	117—119
2. aus der Stellung der Disziplin im christlichen Leben . .	119 f.
Der Umschwung im zweiten Jahrhundert . . . . .	120
Fortwirken der alten Kräfte	
1. nach dem Ausscheiden der Puritaner im Mönchtum. Asketen, Anachoreten . . . . .	121 f.
2. negativ in der Begünstigung der stoischen Ethik . . . .	122—125
Siebente bis neunte Vorlesung. Griechische und christ- liche Theologie . . . . .	126—209
I. Der Schöpfer . . . . .	126—152
Die Idee der Monarchie Gottes in der griechischen Philosophie (Götterstaat, Weltordnung) . . . . .	126—128



	Seite
Die Ideen von Persönlichkeit und Geist und ihr Einfluß auf den Gottesbegriff . . . . .	127
Kosmologien und Kosmogonien: Hylozoismus . . . . .	128
Die beiden Haupttheorien . . . . .	129—132
1. Monismus. Logosvorstellung . . . . .	129—131
2. Dualismus. Demiurg . . . . .	131 f.
Die synkretistische Vereinigung, Gott und Logos oder Logoi . .	132 f.
Philos System . . . . .	133—138
Die christliche Vorstellung. Monotheismus und Gott der Welt- schöpfer . . . . .	138 f.
Die Unzulänglichkeit der semitischen Kosmogonie und ihre Folgen:	
1. Die Erklärung der Schöpfung durch Evolutionshypothesen	140—142
2. Schöpfungstheorien und ihre Schwierigkeiten . . . . .	142
a) Erklärungen des Verhältnisses von Materie zu Gott. Logostheorie . . . . .	142—145
b) Erklärungen der Art der Gestaltung der Materie durch Gott . . . . .	145 f.
c) Erklärungen der Entstehung des Bösen . . . . .	146 f.
α) Hypothese von einem Falle . . . . .	146
β) Dualistische Hypothese. Das Böse der Materie in- härent . . . . .	146 f.
Die Schwierigkeiten dieser Hypothesen (Gefahr des Ditheismus)	147
Irenäus . . . . .	148 f.
Origenes . . . . .	149—151
Schluss . . . . .	151 f.
II. Das sittliche Weltregiment . . . . .	153—176
A. Gott und die Vorstellung von einem Gesetze. Weltordnung	
Sittengesetz . . . . .	152—154
Vorstellung vom Schicksal. Der Götterstaat (πόλις, σύστημα)	154—156
Sittlicher Gottesbegriff . . . . .	156—159
Die Erklärung der Übel. Die stoische Theorie . . . . .	159—164
B. Die altchristlichen (palästinensischen) Vorstellungen . . .	165 f.
1. Die Lohntheorie . . . . .	165 f.
2. Gott als Richter . . . . .	166
Die spätere Entwicklung	
1. Verhältnis der Sündenvergebung zum Gesetz . . . . .	166—169
2. Verhältnis Gottes zum Übel . . . . .	169—173
Die Theodicee des Origenes . . . . .	173—176
III. Gott als das höchste Wesen . . . . .	177—209
A. Die Entwicklung innerhalb der griechischen Philosophie . .	178—186
1. Die Transcendenz Gottes. Pythagoras, Aristoteles, . .	178 f.
Die spätere Philosophie (Plutarch, Maximus, Plotin, Philo) . . . . .	179—183
2. Die Offenbarung des transcendenten Gottes. Mittel- wesen: Dämonen, ἰδέαι und λόγοι . . . . .	183 f.
3. Die Unterschiede innerhalb des Wesens Gottes. Ver- hältnis des Logos zu Gott . . . . .	184—186

	Seite
B. Die Entwicklung innerhalb der christlichen Philosophie . . .	187—209
1. Gottes Transcendenz. Die älteste Christenheit kennt den Begriff nicht . . . . .	187 f.
Die Apologeten . . . . .	188 f.
Die Gnostiker . . . . .	189—191
2. Die Offenbarung des Transcendenten . . . . .	191—196
Gnostische Erklärungen . . . . .	191—193
Logoschristologie . . . . .	193—196
3. Der Mittler . . . . .	196—207
a) Die Entstehung des Logos. Bildliche Erklärungen ( <i>προβολή</i> , Licht) . . . . .	196 f.
Sohn . . . . .	197—199
b) Die Natur des Logos. Verhältnis zur Idee von der Transcendenz Gottes . . . . .	199 f.
Die <i>οὐσία</i> . . . . .	200—204
<i>ὑπόστασις</i> ( <i>ὑπαρξις</i> ) . . . . .	204—206
<i>πρόσωπον, φύσις, substantia, [essentia], persona, natura</i> . . . . .	206 f.
Schluß: Metaphysik in der Theologie . . . . .	207—209
Zehnte Vorlesung. Der Einfluß der Mysterien auf die christlichen Bräuche . . . . .	210—229
A. Die griechischen Mysterien und Geheimkulte . . . . .	210—217
1. Die Mysterien (eleusinische M.) Feier, Zulassung, Bedeutung . . . . .	210—215
2. Geheimkulte . . . . .	215—217
B. Die Mysterien und die Kirche. Umbildung christlicher Institutionen: . . . . .	217—229
1. Der Taufe . . . . .	218—222
2. Des Herrenmahles . . . . .	223—226
Der Einfluß der Gnostiker auf diese Umbildung . . . . .	226—229
Elfte Vorlesung. Das <i>corpus doctrinae</i> , die Zusammenfassung der griechisch-christlichen Gedankenkreise . . . . .	230—247
„Glaube“ bei den Griechen, Philo . . . . .	230 f.
Glaube und Offenbarung bei den Christen . . . . .	231 f.
Die weitere Entwicklung:	
1. Übergewicht des intellektuellen Momentes über das sittliche. Bedeutung der Tradition (bischöflichen Succession), Symbol . . . . .	232—236
2. Die Explizierung der überlieferten Lehre (des Symboles); Kanon . . . . .	236—238
3. Die philosophischen Darstellungen des Glaubensinhaltes (Clemens, Origenes) . . . . .	238—240
Ergebnisse:	
1. Autoritative Interpretation der Glaubensregel, Erweiterungen und Zusätze . . . . .	240—242
Der neue Glaubensbegriff . . . . .	242 f.
2. Die Bedeutung der Versammlungsmajoritäten für den Glauben . . . . .	243 f.
Schluß. Glaube und Metaphysik . . . . .	244—247
Zwölfte Vorlesung. Die neue Grundlage der christlichen Einheit: Lehre statt Leben . . . . .	248—262
Die alten Grundlagen der Gemeinden . . . . .	248—251
Die Verminderung der sittlichen Forderungen an die Gemeindeglieder . . . . .	251—253

Gründe dafür:	
1. Die Bedeutung der Taufe . . . . .	254
2. Die veränderte Bedingung der Aufnahme wandernder Christen: die Glaubensregel . . . . .	254—256
Bedeutung des Eingreifens des Staates für die Entwicklung . . .	256 f.
Reaktionen gegen die „Verweltlichung“ . . . . .	258 f.
1. Das novatianische Schisma . . . . .	258
2. Die Ausbildung eines neuen Standes ( <i>τάγμα τῶν ἀσκητῶν</i> ) in der Kirche . . . . .	258 f.
Schluss . . . . .	259—262
Nachwort von Adolf Harnack . . . . .	263—268

---

### Zusätze:

- Zu S. 37, Anm. 2: Lies Aelius Aristid., orat. XLV 3 22 ed. CANTER, 2 13 ed. DINDORF.  
Zu S. 248, Anm. 1: Socr., h. e. III 25 (p. 177 B ed. VALESIIUS [August. Taurin. 1747])  
spricht von der *ἐνωσις τῆς ἐκκλησίας*. Vielleicht ist diese Stelle gemeint. Wo  
*ἐνωσις τοῦ σώματος* vorkommt, habe ich nicht ermitteln können.
-







BR Hatch, Edwin, 1835-1889.  
128 Griechentum und Christentum; zwölf  
G8 Hibbertvorlesungen über den Einfluss griech-  
H315 ischer Ideen und Gebräuche auf die christ-  
liche Kirche. Deutsch von Erwin Preuschen,  
mit Beilagen von Adolf Harnack und dem Über-  
setzer. Rechtmässige Übersetzung. Freiburg  
i. B., J.C.B. Mohr, 1892.  
xvii, 274p. 24cm. (Hibbert lectures,  
London, 1888)

229515 Translation of The influence of Greek ideas and usages upon  
the Christian Church.  
Bibliographical footnotes. CCSC/nmb  
(Continued on next card)

